









# لأفلاطون إلى ابن سينا مخبرات في الفلسفة العربية

الطبعة الأولى: ١٩٣٥

١٣٥٤ — ١٩٣٥

مكتب النشر العربي بدمشق



جميّل صليّتنا

سأفلاطون

إلى ابن سينا

مأثورات في الفلسفة العربيّة

الطبعة الأولى

١٣٥٤ - ١٩٣٥

مكتب الشر العربي بدمشق

جميع المفقود محفوظه

يطلب من :

مكتب النشر العربي

دمشق (سورية)

# فهرس

من افلاطون الى ابن سينا

المحاضرة الاولى : ١٠٠٠٠٠٠٠٠ - ١٨

فلسفة افلاطون

الافلاطونية الحديثة

الفلسفة العربية

المحاضرة الثانية : ١٩٠٠٠٠٠٠٠ - ٣٧

العراقي والجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو

المحاضرة الثالثة : ٣٩٠٠٠٠٠٠٠ - ٥٩

جمهورية افلاطون والمدينة الفاضلة

المحاضرة الرابعة : ٦٠٠٠٠٠٠٠ - ٧٧

نظرية القبح عند ابن سينا

او صدور الموجودات عن الخالق

المحاضرة الخامسة : ٧٨٠٠٠٠٠٠٠ - ٩٦

نظرية النفس عند ابن سينا

المحاضرة السادسة : ٩٧٠٠٠٠٠٠٠ - ١١٥

نظرية ابن سينا في السعادة





## توطئة

يحتوي هذا الكتاب على ست محاضرات في تاريخ الفلسفة العربية التي بعضها في معهد الابحاث لادبية بعضها في كلية الآداب . وقد سميت : من افلاطون إلى ابن سينا ، لان عرضه الاسامي هو إظهار أثر افلاطون في مذهب ابن سينا ومن تقدمه من فلاسفة العرب .

إن أكثر مؤرخي الفلسفة يقولون مع رنان إن الفلسفة العربية مأخوذة عن أرسطو وإن فلاسفة العرب قد فتنوا بالحكيم الاسطاجيري فاتبعوا أثره مسيرين لا محيرين . لان العلوم الفلسفية قد انتقلت اليهم عن طريق مدرسة الاسكدرية وقبلوها كما وصلت اليهم من غير أن يشتقوها . حتى لقد قال ( مونك ) ( ١ ) : « لا شك أن العرب قد تنجبوا ، رسطو وفصلوه على غيره ، لان طبقته تنحرجية كانت أقرب إلى نزعاتهم العلمية من مذهب افلاطون حيائي ، ولان منطقته كان راحا ناعا في المسائل الحلاية القائمة بين المدارس اللاهوتية المختلفة » .

على أننا إذ تعمقنا في درس فلسفة ابن سينا مثلا رأينا أنها تختلف عن فلسفة أرسطو في كثير من المسائل كمفكرة الفيض ومفكرة حلول النفس وغيرهما ، والحق أن ابن سينا متفق مع أرسطو في الطرائق والوسائل ويختلف عنه في الغايات والمقاصد ، وأعله لا يبتعد عن أرسطو في مضمون المسائل ، لا لتأثره بالوسط الاجتماعي ورغته - كما نمارني - في الجمع بين الدين والفلسفة . فقد كان أمارني يعتقد مثلا أن الفلسفة واحدة وأن مقاصدها الحقيقية لا تختلف عن مقاصد الدين . وابن سينا يرى أيضا

(1) Munk. Mélanges de philosophie juive et arabe P. 312



# مصادر عن الفلسفة العربية

## ١- أهم المصادر العربية<sup>(١)</sup>

ابن أبي أصيبعة : عيون الأباء في طبقات الأطباء ، مجلدان القاهرة ١٨٨٢ ،  
قطع - ٨

ابن حرم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ( على هامشه الملل والنحل  
للشهرستاني ) : بولاق ، مصر ١٢٦٣ هـ ، قطع - ٤

ابن خلدون : المقدمة ، القاهرة ١٣٢٩ هـ ، قطع - ٤

ابن حليكان : وفيات الأعيان ، مجلدان ، بولاق مصر ١٢٩٩ هـ ، قطع - ٤

ابن النديم : الفهرست ، القاهرة ١٣٤١ هـ ، قطع - ٨ ص ٥٢٨

الأبيحي ( عقد الدين ) كتاب المواقف : مجلدان ، القسطنطينية ١٣١١ هـ

أحمد أمين : فجر الاسلام ، القاهرة ١٩٢٨ ، قطع - ٨

أحمد أمين : ضحى الاملام ، القاهرة ١٩٣٣ ، قطع - ٨

أحمد أمين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة  
والنشر ، القاهرة ١٩٣٥ ، قطع - ١٦

محمد لطفي السيد : مقدمة كتاب « علم الأخلاق إلى فيثاغوراس لأرسطو »  
القاهرة ١٩٢٤ م ، قطع - ٤

---

(١) لم تذكر في هذه المصادر كتب ابن سينا والعارفي وغيرهما من الفلاسفة .

حلاوت ( الكونت دي ) : محاورات في الحكمة ، القاهرة ١٩٢٤ ، قطع - ٨  
لوتزي ( فخر الدين محمد بن عمر ) : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من  
العلماء والحكماء والتكلميين ( وهو مذهب مكناب « تلخيص  
محصر » للعلامة نصير الدين الطوسي ، وفيه منهش كتاب  
« معاد أصول الدين » ) القاهرة ١٣٢٣ هـ

لوزي ( فخر الدين محمد بن عمر ) : لباب الاشارات ، الطبعة الاولى ، القاهرة  
١٣٢٦ هـ ، قطع ١

الشهرستاني ( أبو الفتح الأدهم محمد بن عبد الكريم ) : الملل والنحل ، بولاق  
مكتبة ١٢٦٣ هـ قطع - ٤

صه حدين : قادة أفكار ، القاهرة ١٩٢٨ قطع - ٨

لوزي : مقتطف من افعال : مكتب النشر العربي دمشق ١٩٣٤ قطع - ٨  
لوزي : مقتطف من رسالة بن رشد ، لاسكندرية ١٩٠٣ قطع - ٨

القاضي ( وزير حماد بن الحسن عبيد بن القاضي الاشراف يوسف ) : إخبار  
عنه ، أخبار حكماء ، مكتبة ١٣٣٦ هـ قطع - ٨

كتاب حبي كشف سور عن مدعي الكتب والفنون : محمداً ، القسطنطينية  
١٣١٠ هـ قطع - ٤

محمد علي حمزة : تاريخ ولاسفة الاملاء في مشرق والمغرب ، مصر ١٩٢٧  
قطع - ٩

مقالات اسسية مرتبة على مذهب ولاسفة العرب : المطبعة الكتونيكية  
لوزي : مقتطف من بيروت ، قطع - ١٦

## ٢ . -- اهم المصادر الاعجمية

- Amon,** — Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II ( Journal Asiatique, T I février-Mars 1853.
- Aristote,**— Oeuvres traduites en français par J. Barthelémy - Saint - Hilaire, 35 volumes, in - 8°. Paris 1837 - 1892
- Physique. Texte établi et traduit par Henri Carteron. Ed. Budé 1924-1931.
- Métaphysique. Livre I. trad. et comment. par Gaston Coll, Paris-Louvain 1912. in-8°, 171 p.
- Arnold ( T. W. )** — A volume of oriental studies. Cambridge. 1922 in - 8°. VII-499 p.
- Barbier de Meynard ( c. )** — Traduction française de Prairies d'or de Masoudi, publiée avec le texte arabe. 4 vol. Paris 1861 - 1887.
- Barbier de Meynard ( c )** -- Traduction nouvelle du Traité de Gazali intitulé : Le preservatif de l'erreur ( Journal Asiatique 1877 ).
- Beausobre** — Histoire critique de Manichee et du Manichisme 2 vol. Amsterdam. 1834.
- Berthelot** — Les origines de l'Alchimie, Paris 1855
- Blochet** — Etudes sur l'ésotérisme musulman - ( Journal Asiatique 1902 ).
- Boer ( T J. de )** — Geschichte der philosophie in Islam. Stuttgart. 1901. in-8 traduction anglaise par Jones.
- Bouyoux [ E. ]** — Etudes sur l'histoire de philosophie. Paris. 1897, in in-8
- Bréhier [ E. ]** — Histoire de la philosophie, Paris. 1925-1930 in - 8°

**Borchard [V.]** — Les sceptiques Grecs, Paris, 1923, in-8°.

**Carra de Vaux (B. Bernard)** — Les penseurs de l'Islam,  
5 vol. in - 16 Paris 1821.

— Avicenne Collection des grands philosophes,  
Paris, 1900, in-8°

— Gazali. Collection des grands philosophes, Paris  
1902, in-8°.

— Le Mahométisme, le génie sémitique et le génie  
aryen dans l'Islam, Paris 1897.

— Traduction inachevée du Tehafut de Gazali.  
publiée dans le Muséon 1899 et suiv.

— Traduction française du livre de l'Avertissement  
et de la Révision de Mas'oudi. Paris 1897.

— Traduction du poème sur l'âme d'Avicenne  
(Journal Asiatique 1890, t. III).

**Chahrestani** — Kitab al-Milal wa'l-Nihal, 2 vol. in-4, éd  
Cureton, London, 1845.

— Traduction allemande du même ouvrage. par  
Haarbrucker, 2 vol. in-8, Hall, 1850.-1851

**Chauvin (Victor)** — Bibliographie des ouvrages arabes ou  
relatifs aux arabes. publiés dans l'Europe chrétien-  
ne de 1810 à 1885. Liège 1892-1922. 12 vol. in-8.

**Chevallier (J.)** — La notion du nécessaire chez Aristote  
et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez  
Platon. Paris 1913.

**Damascène (Jean)** — Oeuvres, dans le patrologie de Migne,  
Tomes 94-97

**Denis.** — Le rationalisme d'Aristote : Essai de 1897

**Dozy.** — Essai sur l'histoire de la langue arabe en  
Hollande par Dozy, 1824, 2 vol. in-8.

**Dugat.** — Histoire des idées politiques des Arabes et des Mus-  
mans. Paris 1878, in-8

**Duval.** — La littérature syriaque. Paris 1899.

**Ermoni.** — Saint Jean Damascène. Paris 1904, in 16°.

**Farabi.** — Al farabi's philosophische abhandlungen. Dietrich, Leyde, 1890.

— La Cité modèle publiée par Dietrich, Leyde, 1895.

**Fouillée (Alfred)** — La philosophie de Platon 4 vol. Paris 1869.

**Forget.** — L'Influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique (Revue Néo-scholastique t.I.p, 385-410)

**Franck.** — Etudes orientales, Paris 1861.

**Galland (Henri)** — Essai sur les Motazélites. Genève 1906.

**Gauthier (Léon)** — La théorie d'Ibn-Roschd [Averroès] sur les rapports de la religion et de la philosophie. Paris. Leroux 1909.

— Ibn - Thofaïl, sa vie, ses œuvres, Paris Leroux 1909

— Traduction française de Hay - ben - Yaqdhan. Roman philosophique d'Ibn-Thofaïl. publié avec le texte arabe dans la collection du Gouvernement Général de l'Algérie. Alger 1900.

— Introduction à l'étude de la philosophie musulmane. L'esprit aryen et l'esprit sémitique. La philosophie grecque et la religion musulmane. Paris. Leroux 1923.

— Accord de la religion et de la philosophie traité d'Ibn-Roschd (Recueil de mémoires et de textes publiés en l'honneur du XIV congrès des orientalistes) Alger 1905.

**Gilson (Etienne)** — Etudes de philosophie médiévales. Strasbourg. 1921

— La philosophie au moyen âge. Paris Payot 1922.

**Goldziher** — Le dogme et la loi de l'Islam. traduction française de F. Arin Paris 1920.

— Le monothéisme dans la vie religieuse des musul-



- mans. (Revue de l'histoire des religions XVI-1687)
- Le Culte des saints chez les musulmans. Revue de l'histoire des religions 1880.
  - Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam. Revue de l'hist. des relig. (1888).
- Hauréou (B.)** — Histoire de la philosophie Scolastique. 3 vol. Paris 1872-1880.
- Haudos** — L'Islamisme. Paris 1904.
- Huart** — La littérature arabe. Paris 1902.
- Le livre de la création et de l'histoire d'El-Maqdisi, publié et traduit au français 6 vol. Paris 1896-1919.
- Hughes** — A dictionary of Islam. London 1885.
- Huit** — Les arabes et l'Aristotélisme dans Annales de philosophie chrétienne, t. XXI. Paris 1890.
- Khaldoun** — Prolégomènes. trad. par de Slane.
- Lévy (Louis-Germain)** — La métaphysique de Maimonide Paris 1904.
- Maimonide. Collection des grands philosophes. Paris 1911
- Macdonald (Duncan-Black)** — Development of Muslim Théology Jurisprudence and Constitutional Theory. London 1903
- Kalam. Encyclopédie de l'Islam t. II
  - Allah " " " " t. I
- Mandonnet** — Siger de Brabant et l'Arétisme latin XIII<sup>e</sup> siècle. Fribourg (Suisse) 1886
- Massignon** — Le passage de l'Épique à l'Épique.
- Essai sur les origines de la mystique musulmane
  - Recueil de textes de la mystique musulmane
- Mehren** — Etudes sur la mystique musulmane et son rapport avec l'Épique et l'Épique

- Le Muséon. T. VII. Louvain 1888.
- La philosophie d'Avicenne exposée d'après des documents inédits Muséon 1882 et 1883.
  - Traités mystiques d'Abou Ali al-Hosain ben Abdallah ben Sina ou Avicenne Texte arabe avec explication française Publié à Leyde 1889-1899.
- Munk ( S )** — Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859.
- Ibn-Sina art. dans le Dictionnaire de sciences philosophiques de Ad. Franck Paris 1885
- Micholson ( R. A )** — A Literary History of the arabs, London, 1907, in-8°.
- Perier ( A )** — Yahya ben Adi Paris 1920-1921.
- Petits traités apologetiques de Yahya ben Adi et trad. Paris 1920.
- Petazzani ( R. )** — La formation du monothéisme R. H R 1923.
- Piai** — Aristote Collection des grands philosophes. Paris 1903.
- Picavel ( F. )** — Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris 1905.
- Platon** — Œuvres Texte établi et traduit Ed. Budé Paris 1920-1930.
- Plotin** — Ennéades. Texte établi et traduit par Emile Brehier. Ed Budé. Paris 1924 in-8°.
- Ravaisson** — Essai sur la métaphysique d'Aristote. Paris 1837. 1846. 2 vol.
- Renan** — Averroès et l'Averroïsme. Paris 1852
- Robin** — La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. Paris 1906.
- La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris 1923, in-8°.

- Saisset [E.]** — Précurseurs et disciples de Descartes. Paris 1862
- Salé [V. G.]** Observations historiques et critiques sur le Mahométisme. Pantheon littéraire. Paris 1857
- Saliba (Djemil)** — Etude sur la Métaphysique d'Avicenne. Paris 1926, in-8°.
- Schmoelders** — Essai sur les écoles philosophiques chez les arabes et notamment sur la doctrine d'Algarzali. Paris 1842.
- Sertillanges** — Saint Thomas d'Aquin. Paris 1910.
- Thomas d'Aquin** — Somme théologique. Traduction française et complète de J. Carmagnolle. Draguignon. 1862
- Vacherot** — Histoire critique de l'école d'Alexandrie 3 vol. Paris 1846.
- Vattier** — La logique du fils de Sura, communément appelé Avicenne, Prince des philosophes et médecins arabes. Paris 1638.
- Ventura (M.)** — La philosophie de Saadia Gaon. Paris 1934. in-8°.
- Le Kalam et le Péripatétisme d'après le Kuzari. Paris 1934. in-8°.
- Zeller** — La philosophie des grecs considérée dans son développement historique. traduction achevée par E. Boutroux. 3 vol. in-8° Paris 1844-1877
- Zetterstein (K. V.)** — Al-Asbah. Traduction de M. de... L. p. 45.



## المحاضرة الأولى

### فلسفة أفلاطون - الأفلاطونية الحديثة

#### الفلسفة العربية

—

جعلت موضوع محاضراتي البحث في تاريخ الفلسفة من أفلاطون إلى ابن سينا ، لا لأني أريد في خمسة دروس أن أشرح لكم مذهب أفلاطون أو فلسفة ابن سينا شرحاً مفصلاً ، ولا لأدرس معكم تعاقب المدرس الفلسفية من تأسيس «الألكاميا» في القرن الرابع قبل الميلاد إلى عصر ازدهار الفلسفة العربية في القرن الحادي عشر ، بل قصدت من هذا العنوان هدفاً أدنى من ذلك ، وهو بيان المسائل الفكرية العامة التي نمت من أفلاطون إلى الفلسفة العربية ، إما مباشرة عن طريق كتبه التي ترجمت إلى لغة العربية ، وإما بواسطة عن طريق الفلسفة الإسكندرانية التي كانت منتشرة إلى ذلك العهد في البلاد محاذرةً للبحر المتوسط .

المتشهور عن فلاسفة العرب أنهم تبعوا بأخيلة آراء أرسطو ، حتى لقد قال «الشهرستاني» في «الملل والنحل» : «إن المتأخرين من فلاسفة الإسلام قد سلكوا طريقة أرسطو طاليس في جميع ما ذهب إليه ، وفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أملاطون والمقدمين» . ففجئ لا يرد الآن أن ابن

---

(١) شهرستاني ، الملل والنحل ، ص ٥٠ من نسخة مولدق مصر ١٢٦٣

راجع أيضاً ابن سينا ، منطق بشرية ، ص ٤٠٢ ، قال ابن سينا : «ولابد من طريقة تظهر من كلامه معلوكس» أي : من علة وقلة فهم ، ولما سمع منه في كتب الفقهاء من غير من اتلفه المشركين المتأخرين .

هذه الصلة العميقة التي تربط فلسفة العربية فلسفة المعلم الأول ، لأنها واضحة  
لا تحتاج إلى دليل ، بل نريد أن نوضح هذه الكلمات البسيطة ، التي أشار إليها  
«الشهرستاني» والتي تدل على ما ذهب إليه الأفلاطونية من الأثر في بعض نواحي  
التفكير الإسلامي .

وفي الحق إن الفلسفة العربية قد ترددت زماناً طويلاً بين أفلاطون وأرسطو ،  
واستمدت من غير طريق الهنوتائين علوماً كثيرة ، حتى صارت مركبة ، كثيرة  
نوحها ، ولكنها انجذبت بعد ذلك في زمان ابن رشد إلى أحضان أرسطو  
و مستقرت فيها .

ولقد شعر « ابن رشد » نفسه بتهمة « الفارابي » و « ابن سينا » عن طريقة  
ثنائيين ولا مهاد على ذلك و صالح متهما ، حتى جعل الفلسفة موحدة بسيطة ،  
بعد أن كانت كثيرة العنصر . وهو يرى أنه لا اعتاد ابن سينا والفارابي عن  
رأي الفلسفة لأقدمين ، ما مستضع « العربي » أن يتحرد ويرد عليهم في كتاب  
« اتهامات » مرد على ابن سينا والفارابي ، وتوجه أنه رد عليهم جميعهم <sup>(١)</sup>  
فإن سينا والفارابي أقرب إلى الأفلاطون من « الفارابي » و « ابن رشد » كما أن  
« معادي » أفلستوف لأمرثي أقرب إلى الأفلاطون من موسى بن ميمون <sup>(٢)</sup>  
و لا يخف هذا الظهور على الفلسفة لأندلس في القرن الثالث عشر ، فقال  
« ابن سبعين » :

« إن ابن سينا بموهبته ، كثير لظنطنة ، قليل انقائسة ، وما له من  
نصيب لا يهمل مع شيء ، ما يبرع في دراسة الفلسفة الشرقية ، ولو أدر كها الموضوع  
رأيهم عليه . . . وكثير كتبه مؤمنة ، مستنطة من كتب أفلاطون . والذي فيها

(١) ابن رشد ، كتاب « اتهامات » ، ص ١٠٠ ، نسخة مصر .

(٢) « معادي » ، ص ١٠٠ ، نسخة مصر .  
M. Ventura : L'arabisme et la philosophie G. L. J. Vrin.

من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه . و « الشفاء » أجل كُتبه . وهو كثير التجبُّط ، مخالف للحكيم . وإن حلافه له لما يشكر عليه ، فإنه بين ما كتبه الحكيم . وأحسن ماله في الإلهيات « التنبيهات والإشارات » وما رمزه في « حي بن يقظان » . وما ذكره فيها هو من مفهوم « التواميس » لأفلاطون وكلام الصوفية . « وأما ابن رشد ففتون دُرسطو ، ومعظم له ، وبكاد أن يقلده في الحس والمقولات ، ولو سمع الحكيم يقول : إن القائم قاعد في زمان واحد ، لقال هو به واعتقده . وأكثر تأليفه من كلام أرسطو ، إما بلحضا ، أو يمتي معها في نفسه ، قصير الباع ، قليل المعرفة ، طيب الصور . غير أنه قليل الفضول ، ومنصف ، وعالم بحجزه ، ولا يعول عليه بجهته ، لأنه مقلد لأرسطو » .

يتبع من قول ابن سبعين أن فلاسفة لأدلس ، في القرن الثالث عشر ، كانوا شاعرين بما آل إليه أمر الفلسفة العربية في زمان ابن رشد ، وما كان من ابتعادها عن أفلاطون ، ورجوعها شيئا فشيئا إلى أحضان الحكمة المشائية .

وهذا التطور فيه بتطور الفلسفة الأوروبية بين القرن الحادي عشر للميلاد والقرن الثالث عشر ، فقد سار « سنت آسلم Saint Anselm » في كتبه على خط القديس أوغستوس ، وكن أفلاطونيا في حديثه . أما القديس « توماس » دا كينو St. Thomas D'Aquin ، فقد كان أرسطوطاليسيا ، يمتد إلى ابن رشد ، صلة قوية ، ويألو من ميته إلى أفلاطون ، ونباعه آراءه ، فالفلسفة العربية كانت في زمان الفارابي وابن سينا مفعمة بالروح الأفلاطونية ، وهذا من شأنه في محضرنا هذه ، لأننا سندرس :

(٢) راجع المصوم التي شرها المسو . ميون تحت . ول

Massigron Recueil des textes traitant de la philosophie en pays d'Islam Paris Geuthner 1929 p 12-129

١ - نظرية الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين : افلاطون وارسطو .

٢ - جمهورية افلاطون والمدينة الفاضلة للفارابي .

٣ - نظرية الفيض ، صدور الوجود عن خالق .

٤ - نظرية النفس عند ابن سينا .

من المصصرة الاولى فقد حصنها لبيان شيء من :

مذهب افلاطون واثمة له الى فلاسفة الاسكندرية ، ثم انتقل هذه

الفلسفة لا افلاطونية الجديدة الى اللغة العربية .

نقد نقلت فلسفة افلاطون الى لغة العربية عن ثلاثة طرق :

١ - الطريق الاول هو الطريق المباشر : وذلك وسطة كتب افلاطون

التي ترجمت الى لغة اعرية . فقد ترجم "عرب كذب" « Timée »

وكتب « مسطفي » « Sophisme » وكتاب « نوميس » « Les lois » وغيرها ، حتى

نقد ذكر ابن خلدون في فهرست ابن حنبل بن اسحاق فسر كتاب « السياسة »

لافلاطون ، انه رأى كتاب « المناقب » من حفظ يحيى بن عدي ،

وكتب « مسطفي » . وذكر ايضا كتابا آخرى لافلاطون ، ككتاب

« ايجورجوس » « Critica » وكتاب « فاذر » « Ph-don » ،

« تيوفرون » « Pro dromos » و « فدر » « Phèdre »

و « مينون » « مينون » من غير ان يذكر ترجمتها . ولكن ذكره كدليل على

صلاح العرب على مص ما جاء فيها :

اولا : لان رسدوا شير بها في كتبه .

وبما ان كتاب « صديق » ابن حنبل نفسه كتب في حياض حكمة على مثال

كتاب « اليونانية » . كما ذكر في فلسفة افلاطون . وبهذا صلاح العرب

في ترجمة الفلاسفة من اليونانية الى العربية . وقد ترجمت ترجمة الفلاسفة من اليونانية الى العربية .

على فلسفة أفلاطون لا استطاع الشهرستاني أن يلخص مذهبه سيفه المثل والنحل .  
أضف إلى ذلك أن قسماً كبيراً من كتب أفلاطون ترحم إلى اللغة السريانية  
ككتاب (المورحياس) وكتاب (فيدون) حتى إن أبا علي بن زرعة نقل من  
هذا الكتاب الأخير شيئاً يسيراً إلى اللغة العربية .<sup>(١)</sup>

٢ - الطريق الثاني : - هو انتشار آراء أفلاطون بين حملة العلم من السوريين  
والمصريين ، كيوحنا ، ديمشقي ، يحيى النحوي وغيرهما ، فقد ولد يوحنا الدمشقي  
في دمشق ، وكن أبوه « مرسون لرومي » أميناً من أمراء معاوية وولده يزيد ،  
وبقي في خدمة الأمويين حتى خلافة عبد الملك بن مروان . وقد ألف يوحنا انه  
كتاباً في « تبايع المعرفة » تحد فيه من الآراء المشابهة لآراء علماء الكلام . أما  
يحيى النحوي فقد كان أسقفاً في إحدى كنائس مصر ، وعاش إلى أن فتحت  
مصر على يدي عمر بن العاص ، وله من الكتب كتاب الرد على رسطاطليس  
ست مقالات ، ثبت فيه حدوث العالم .

٣ - والطريق الثالث الذي تنقلت منه فلسفة أفلاطون إلى لغة العربية ،  
هو طريق فلسفة الإسكندرية . وهي الفلسفة الأفلاطونية الحديثة التي جمعت بين  
آراء أفلاطون ورسطو . وشهر فلاسفتها ( فيلون Philon ) للإمبراطور  
البيزنطي ، تم ( پلوتن Plotin ) الذي يسميه العرب « الشيخ اليوناني » ثم  
أفوفوربوس Porphyre ، وبروكليس .

ولكن ما هي هذه « فلسفة الأفلاطونية الحديثة » ؟ قلنا إنها جمعت آراء رسطو  
إلى آراء أفلاطون والكنه الأفلاطونية حدثت ، بسطوطانية - معرض . ولا

(١) ابن أبي عمير المهرت ص ٣٤٣

(٢) كرايوو اس سينا ، ص ٢ - المصنوعي مروج الذهب

(٣) ابن أبي عمير ص ٣٥٦ ضح مصر



يمكننا أن ندرك حقيقة هذه الفلسفة ، ، نبين تأثيرها في الفلسفة العربية ، ، إلا إذا  
رجعنا إلى منابعها ، ، وألقينا نظرة عامة على فلسفة أفلاطون نفسه .<sup>١١</sup>

\*\*\*

ولد أفلاطون في أينا سنة ٤٢٧ قبل الميلاد من عائلة أرستقراطية ، ، عريقة  
في عدو والشرف ، ، انتقلت حياته الأولى في الاضطرابات السياسية ، ، والآزمات  
الاجتماعية ، ، فلم تمت عام ( ٤٠٤ ) سنة ٤٠٤ ، ، وكسرت أبنينا ، ،  
وتخصصت بطولها لعضو ، ، سقطت حكومة كركينياس ، ، رئيس الطاعة وعم  
أفلاطون . فاستمر زمام الحكم من هذه جماعة المديوقراطيين الذين قتلوا سقراط .  
فمات سقراط ، ، اعتزل أفلاطون حياة العامة ، ، ثم سافر إلى مصر ، ، ثم إلى صقلية  
حيث سماعه ونشأته ، ، ديس سيرقوري ، ، ثم عاد إلى أثينا وأسس الأكاديمية  
بـقرب من قرية « كورن » وهناك أنقذ دروسه وألف كتبه ثم مات عن عمر يناهز  
تشرين ، ، محضاً ، ، زواجه ليس كـو يحويه ، ، كما كان هو نفسه يحب منده سقراط .  
ول هذه نظرة سريعة لتاريخ ما عى حياة أفلاطون ، ، نوضح لنا الاضطراب  
الذي تجده في مصر وحي مسقط رأسه ، ، ثم نشأته السياسية الذي ينطوي عليه  
كتاب « كورينياس » وكتاب « خبورية » . فقد كان أفلاطون بكراً ديموقراطية  
يركس كما كان بكراً مستبد « كيرينياس » ويرعب في حياة اجتماعية  
مؤسدة عى عدل ، ، حكمة ، ، مه . يجب من شرطه تتبع آثاره ، ، إلا لأن سقراط  
كان عدلاً وحكيماً . ورغم ذلك كانت حياة أفلاطون الطبيعية ، ، بشرط حياته

11 A For the La - ...

lat - ...

ines - ...

L Kor - ...

XXVII, 1 - ...

L Ro - ...

1016 Paris - ...

الاجتماعية ، أقرب الى أن تعمل منه رجلاً سياسياً ، أو رئيساً حربياً ؛ لأنه كان شريف النسب ، قوي البنية ، حتى لقد حاز في الخندبة على عدة امتيازات ، وحصل في الألعاب الرياضية على حوائز كثيرة ؛ إلا أن مصادفته لسقراط أدت حياته كلها فاقته بتعاليم الحكيم ، وعمق نظره ، وسحر حديثه ، فأقبل عليه بمكره وقلبه ، حتى قال عن نفسه : « أشكر الله لأنه خلطني يونانياً لا يربياً ، حراً لا عبداً ، رجلاً لا امرأة ، وأثكره أيضاً لأنني ولدت في عهد سقراط . » لم يحب افلاطون أستاذه إلا لأنه وجد في تعاليمه واسطة يمكنه بها أن يرجع النظام إلى حياة بلاده المضطربة . ولما كان سقراط يؤمن بالله واحد ، ويصدق أن هناك حياة آبية ، فقد مال افلاطون نفسه إلى هذا الاعتقاد ، لأنه وجد فيه تنفذاً من القلق ، ونجاة من الشك ، وصيانة من الظلم ، وروحاً تعيد إلى الشباب الآتيين ما أفقدهم إياه الشك من قوة الإيمان ، وأمان الفضيلة . إن فلسفة افلاطون قطعة بهذه المكرة ، وسواء انطربنا إلى مذهبه من الوجهة الأخلاقية ، أو من وجهة الكونية فإننا نكشف في كل مكان عن صورة حير التي يريد أن يوضحها ، ويجعلها مبدأ كل طامع وناسق ونسبة . فالكون في نظره كتاب هندسة ، والصانع مهندس ، ومن يمكن بهدسه ولا يحق له أن يدخل هيكلاً الفلسفة .

ولكن كيف يتوصل الإنسان إلى إدراك هذا النظام ؟ هل يستند علمه إلى الاحساس أم هل هو سابق للتجربة متقدم على المحسوسات ؟ إذا رجع الإنسان إلى نفسه وجد فيها مائر مبادئ المعرفة . ولمره لا يطلع على حقيقة ، ولا يتأمل ذاته . فيدع هذا المائل أتمياء تعاني النفس من أحباط آلام تنه آلام ولادة . من عهد الديسمنتنة سقراط وحده بالتأمل أن يربع المرسوم على قطر مربع آخر يعادل ضعف ذلك المربع ، فالاصلاح على الخقائق إنما يكون بالتأمل والحدس ، أي

بانته كبر . فانه لا يكون إذن بالاحساس لأن الاحساس متغير متبدل ، وكل ما  
 هو في حركة دائمة وتبدل مستمر ، لا سبيل فيه إلى العلم . إن أفلاطون يعتقد  
 كبريتية ، أن الحركة هي خاموس الحوادث وأن التبدل هو قانون الاحساس ،  
 ون كثر شيء من هذا العالم لمخوس يتبدل ويتغير . الميلاد موت ، والشروق  
 غروب ، ومن "صعب على النفس أن تدرك شيئاً إذا كانت الحوادث لا تبقى على حال  
 تة . لقد سئلت هرقليت من غير حورث لمخوسة عنه إمكان العلم ، إلا أن  
 أفلاطون فيهم لم يرد على مخوسات ، بل جعله مستنداً إلى مقولات . إن  
 فيهم لا يفل قوة عن ريب هرقليت فيه ، لأن العلم ليس عبارة عن لاحساس ،  
 هو الذي في النفس والبدن . نعم ! إن لاحساس يوقف النفس من نومها ،  
 لكن هناك مقولات كوجود والمثابة والتباين وخواصة والتغير والحال والقبح  
 وحيد ، اشتر ما لا يدرك ، النفس عن صديق خاموس ، بل قدركها عن طريق  
 مقيدة . بين حاصره وفيه ونسقبل . ولكن كيف يتم لنفس هذا التذكر  
 وهذا حذر وفيه معبنة في تنص نؤمن ونذكر : أن النفس لا تطلع على المعرفة  
 بمعرفة ذاتها . بل تذكر عنه . لا شيء لمدي كين في قبل أنت تنص  
 . حسد . قد كانت نفس شيء . نسير مع لآلة وير . مركبة حوييتو  
 . . . . . في . . . . . حقيقي . . . . . ما تعرضت عن . . . . . مقولات ،  
 . . . . . ما هضت إلى الأرض ، وحوورت حورب حسد ما وبيت ما  
 كانت نعمة من حذيق لأشياء . كانت في السوء ، وهو هو تذكر النفس لما  
 . . . . . حذيق . . . . . صعود من . . . . . مخوس في " . . . . . مقول . ولا يستطيع  
 . . . . . في . . . . . ما . . . . . من لاحساس في سورة ما لا ذكر  
 مؤيد . . . . . بشره . . . . . درك متفق حكمة يس بلا مر سهل ، لأن

الناس تعودوا في كهف الحياة أن بدر سكون الظلال ، ويعرضوا عن أسبابها الحقيقية .  
قال أفلاطون :

« تصور طائفة من الناس تعيش في كهف مغلي مستطيل يدخله النور من باب في طوله ، وقد سجن فيه أولئك الأقواء منذ نعومة أظفارهم ، والسلاسل في أعناقهم وأرجلهم ، فاضطرتهم إلى الجمود والظر إلى الأمام فقط ، لحيولة الالال دون التفاتهم ؛ ثم تصور أن وراءهم ناراً ملتهبة ، في موضع أعلى من موقعهم وأن بينهم وبينها حداراً منخفضاً كسياج الشعودير الذي ينصبونه لمشاهديهم ؛ وتصور أناساً يمضون وراء ذلك الجدار حاملين تماثيل مشربة وحيوية ، مصنوعة من حجارة وحشاب ضخمة ، مع كل أنواع الآو في ، مرموعة فوق الحدار ؛ وفرض أن بعض أولئك لمارة يتكلم ، وبعضهم صامت . إن هؤلاء السجناء لا يرون شيئاً سوى الظلال التي تحدثها للهب وراءهم ، لأنهم مقيدون لا يلتفتون ؛ ثم إنهم يحسبون هذه الظلال حقائق ، ويظنون أنها تتكلم ، وفرض أن أحدهم حلت أءلانه فتممكن من الالتفات إلى وراءه . إن عينيه لئالان من النور ، وبشجير في أمره ، وبحسب الأتساح التي كان يراها في مضي حقائق أكثر من الحقائق التي يراها الآن ، ثم ، يشرف شياه العاء الأعلى ، ويرى اليقنيات ، يتمكن أخيراً من رؤية الشمس ذاتها . »<sup>١</sup>

إن السجن في الكهف هو لإسان ، ومعرفة الظلال هي لمعرفة خسية ؛  
معرفة "يقينية" هي المعرفة بالمثل ، والشمس هي صورة خير لأنها مدأ جميع المثل وصلها .

(١) أفلاطون جمهوريه ، ٧ : ٥١٤ ، ترجمه حيا حذر ، ص ١٤٠ ، مصر ١٩٢٥ .



منسوحة من الصور التي تشرق عليها من عالم المثال . فالصور الحسية في نظر  
أفلاطون تتولد من المثل المفارقة ، وهي غير المعاني التي تجردها النفس من الأشياء  
المحسوسة . إن المثل هي مبادئ الكليات العقلية ، لا بل هي نهاية كمالها . الكليات  
العقلية تكون في الدهر ، أما المثل فموجودة خارج الدهن ، وهي لا تنقسم بالرغم  
من صدور الصور المختلفة عنها . إن مصاء المقولات هو فوق قضاء الفكر ، والمثال  
الخالد الكل شيء هو خيره الخاص به ، وفوق هذه المثل مثال أعلى هو مبدأ المثل كلها  
وغايتها التي توحد بينها وتنظمها ، وهذا المثال هو الخير الأعلى أو الاله .

لقد انتقد أرسطو نظرية أفلاطون في المثل ، واتبعه في انتقاده أكثر فلاسفة  
العرب . ولكن إن مينا كما نرى أخذ بجانب من هذه النظرية ، فجمع المثل  
كلها في العقل الفعال ، وسمى مبدأ العقول كلها بواهب الصور وواجب الوجود .  
وبالرغم من هذه الاعتقادات ، فإنا لا نجد نظرية لمثل حالية من الخيال والسناء  
حتى إنك تستطيع أن تقول إنها تحتوي على فلسفة أفلاطون كلها ، من نظرية  
المعرفة إلى حقيقة الكون والاله .

إن أفلاطون يسمي لاله باخير لأعلى ، وهو لمثال الكامل والعقول المطلق  
الذي يوحد بين المثل كلها . ينظمها . قال أفلاطون :

« إن صورة الخير هي الحد لأقصى لكل العالم العقلي . فإنا لا نذكركم إلا  
بالعناء الطويل ، ولكن متى أدركناها علمنا أنها العلة الأولى لكل ما هو جميل  
وحسن ، ففي العالم المنصور نحدث النور والشمس ، وفي العالم العقلي تولد الحقيقة  
والعقل » .

وقال أيضاً : « إن جميع مقولات تستمد من خير الأعلى وحودها  
ومهيبتها . إن خير الأعلى هو أساس العلم والحقيقة ، ومع أن كلاً من المعرفة

والحقيقة جميل جداً ، فمن الصواب أن نقول : إن صورة الخير الأعلى هي شيء يمتاز  
عنهما ويفوقهما جمالاً . »

### ما هي صفات الخير الإلهي ؟

إن الخير الأعلى واحد لا يتعدد ، لأنه لو تعدد لما كان خيراً أعلى . ثم إنه بسيط ،  
ومعنى ذلك أن ذاته تحتوي على جميع الصفات لا على صفة واحدة . ثم إنه كامل  
لا يتغير . وهو قديم أزلي مفارق للزمان لأن الزمان صورة من صور الوجود الثاني .  
والخير الأعلى ليس معقولاً فقط ، بل هو معشوق أيضاً . إنا بالحب ندرك الجمال  
كما ندرك بالعلم أنوار الحقيقة . قال أفلاطون في كتاب المائدة : « إن الذي يجعل  
للحياة قيمة في عيني هو قتل الجمال الأبدي . ما أحسن مصير الإنسان الذي  
يستطيع أن يتأمل الجمال الإلهي في بساطته وصفاته محرداً عن الألوان الزائلة »<sup>(1)</sup>

إنت هذا الجمال الإلهي هو الخير المطلق ، وهو رمز الحياة والحركة . قال  
أفلاطون : « ماذا ؟ أريدون أن يقتعوني أن الحركة والحياة والنفس والعقل ليست  
في الحقيقة من صفات الوجود المطلق ؟ أريدون أن يقولوا إن هذا الموحود لا يترك  
وأنه ساكن لا حياة ولا حركة فيه ، وأنه لا نصيب له من سمو العقل وقداسته ؟ »<sup>(2)</sup>  
فالإله إذن ليس ذاتاً مجردة عن سائر الصفات ، بل هو حركة وحياة وقس وعقل  
ولكن هذه الصفات لا تحدث كثرة في ذاته ، لأنه وحدة في كثرة . وهذه الصفات  
تجسّد إله فلاطون محتفياً عن إله أرسطو ، لأن إله أرسطو عقل يعقل نفسه فقط ، يحرك  
العالم من غير أن يتحرك معه ، كونه نقطة مجردة لا حياة فيها ولا عاطفة . أما إله  
ابن سينا فهو عقل وعالم ومعقول ، عشتق وعاشق ومعشوق ، وحير محض ، فهو بهذا  
لأقرب من إله أفلاطون من إله أرسطو .

ثم إن إله أفلاطون هو صانع ندي أبدع نظام هذا الكون . فقد كانت

(1) Banquet , 210 S<sub>7</sub> .

(2) Sophisto . E 24<sup>o</sup>

المادة تتحرك حركة مشوطة مضطربة على غير نظام ، فتتلمها الصانع ورتبها ، وأبداع العالم من لا نظام الى نظام . وذلك الابداع غير زمني ، فالعالم إذنت حادث ، بمعنى أن الصانع رتبته ونظمه . والمادة قديمة إلا أنها مجردة عن كل حقيقة جوهرية ، لا بل هي كما قيل مقر الامكان والعدم . ومنرى عند البحث في نظرية الفيض ( Emanation ) كيف أن الفارابي وابن سينا يعللان صدور الموجودات عن الخالق صدوراً ابداعياً شبيهاً بالفيض الذي تكلم عنه فلاسفة الاسكندرية ، واقتضوا به أثر أفلاطون .

ثم إن لهذا المبدأ الأول عناية بالعالم ، فهو قد صنعه على مثاله ، فعماً بالخير . وإذا قيل إن في العالم شراً ، قال أفلاطون ، كما قال ابن سينا من بعده : " إن هذا الشر نسبي ، وأنه لا وجود للشر المطلق ، وأنه ليس في الامكان أبداع مما كان . وأن على العاقل أن ينظر الى الكل لا الى الجزء ، فاد بطر الى مجموع الاشياء وجد الخير فيها ، البا على الشر ، لان الخير مقتضى بالذات ، أما الشر فمقصود بالعرض ( ابن سينا ) وهو عرض زائل لا يلحق إلا الوجود الخزئي .

أضف الى ذلك أن أفلاطون يقول بحلود النفس ، ويعتقد أن النفوس الكريمة تنتال على عملها ثواباً ، وأن النفوس الخبيثة تسقط بعد الموت الى عالم الظلمات . ولذلك قال في كتاب الجمهورية : « اذا أصاب العادل مرض أو فقر أو أي مصاب أليم ، كانت عاقبة ذلك خيراً له . أما في هذه الحياة أو في الحياة الثانية ، لأن الآلة لا تنسى من جامد جهاداً حسناً في اعتناق البر والفضيلة ، والتعثل بالله على قدر ما أتيح للانسان بلوعه . »

وقال ايضاً في كتاب العودحياس : « إن ( رادومات ) يحاكم النفوس في الحياة الثانية ، فيرسل نفوس الاشرار الى ( التاردار ) ، أي الى أعماق

(١) ابن سينا ، حقه ، ص ٤٦٦ طعة مصر ١٣٣١

(٢) République A. 613



الجميع ، ويرسل ارواح الفلاسفة الى الجزر السعيدة <sup>1</sup> فهاك إذن حياة ثانية وبقاء  
فردى مخالف للخلود الذي تكلم عنه أرسطو ، لان الخلود عند فيلسوف  
إسطاغيرا ، ليس فردياً بل هو كلي . ومن دقق في نظرية ابن سينا في خلود النفس  
درك أن ابن سينا مخالف فيها للمعلم الاول ، متفق مع أفلاطون . ومنهين ذلك عند  
البحث في نظرية النفس عند ابن سينا .

والخلاصة أن راء أفلاطون تربية حداثاً من الشرائع السائدة ، لذلك صار على  
مذهبه ، القديس اغوستينوس St. Augustin ، وغيره من فلاسفة المسيحية  
وافكرة الدينية عند قواء 'لاحلاق' ، أساس التنظيم الاجتماعي الذي تجيله ،  
ولولا هذه الفكرة الدينية لما كان للحياة نظام ، ولا كان للمقار والثواب معنى .  
إن الفكرة الدينية هي أساس تنظيم المدينة السعيدة ، ولهدف الاسمي الذي يرمي  
اليه 'الاضوت' في كتاب الجمهورية . لذلك تجده يقول : 'شبان : إن الامة لا  
تكون قوية ، لا ذ كنت برية يعزي القلوب الخريجة ويشجع العزائم الخائرة ، وإن  
تقسم المدينة بين فلاسفة ومحاربين والعمال سر مقدر من الله . ثم يذكر لهم  
الأسطورة الملوكية ويخاطبهم قائلاً :

« كلكم إخوان في توطية ، ولكن لانه اندي حلكم وضع في طينة بعضكم  
ذهبا ، يكتسبه من أن يكونو حكمة . . . ووضعي في حيلة لمحاربين فضة ، وفي  
حسة العمل ، برزخ وضع خامساً حديد . ولما كنتم متسلسلين بعضكم من بعض ،  
فالاولاد يتنون . مديهم . عى أنه قد بيد انهب فضة وانفضة ذهبا . فاذا ولد  
حكمة ونده ممزوجاً معدنه بنحاس أو حديد . ولا يشفق والمديوه عليه ، بل يولونه  
لحقه الذي يتفق مع حسته ، فيكون زارعاً أو ملاوود . واما العمال اولاداً ثبت  
بعد الاختيار فيهم ذهبا وفضة وحب دناءة . في منصة حكمة . »<sup>2</sup>

1) Gord. P. ١١٤

2) Repub. ١١٥ III

وهكذا يقتنع الاولاد بحكمة الله ، ويستسلمون لقضائه ، ويخضعون للروح الدينية التي يريد أن يملأ فلاتون قوسهم بها . ولذلك قال بعضهم : إن الافلاك التي يحيطها افلاتون ، هي افلاك روحانية . وقال « نوميقيوس » أحد تلاميذ فيثاغوروس : إن افلاتون اشبه بموسى ، إلا انه يتكلم بلغة اليونان . ولذلك ايضا زعم ( فيلون ) " انه يمكن التوحيد بين موسى وافلاتون وزرتون .

لقد جمع فيلون الحكمة اليونانية إلى الديانة الاسرائيلية ، واستند إلى مبادئ افلاتون في نظرية « الكلمة » التي هي عليها مذهبه في إبداع العالم " . وذلك ان افلاتون زعم في كتاب الفسطاطي أن الاله حياة ونفس وحكمة ، ثم قال سب في كتاب الجمهورية إن صورة الخير الاعلى هي علة سائر ائتمل ، فهي إذن ينبوع الحياة والحكمة ، مبدأ النفس ، فلا يجوز ان نقول إن الله عقل وحكمة وحياة ، بل يجب ان نقول انه ينبوع الحياة والعقل ، فالعقل يفيض من عنه ، ويتصل به ، وهو حد متوسط بينه وبين سائر الموجودات . وهذا شبه بنا فعله ( فيلون ) ، إذ جعل الكلمة متوسطة بين لاه والعالم . فاللاه هو سبب الكلمة ، والكلمة هي علة الروح ولروح تحرك العالم بأسره ، وتدخل إليه حكمة خالق .

ولقد أخذ « يوتن » وغيره من فلاسفة الاسكندرية بهذه النظرية التي استبسطها فيثاغورس وقالوا بالاقايم الثلاثة ، حتى لقد مزجوا فلسفة أرسطو فلسفة افلاتون في زمان كان الفكر البشري فيه مبالاً إلى السحر والتخوف ، أكثر من ميله إلى البحث العقلي البحت . لقد فرق افلاتون بين الخير الاعلى والعقل والنفس ، أما أرسطو فقد جعل الاله عقلاً محضاً . ولكن الروقيين قالوا إن الله هو روح لاه ، فمزج ( بلوتس ) هذه المادى غنثقة وقال إن الواحد هو مبدأ كل شيء ،

(١) لحيون لاه ص ٨٦ . ٠ ٠ ٠

(٢) ١٠ - قبل الميلاد

(٣) Ventura: La philosophie de l'antiquité, p. 61

وأنه الأقسام الأول ، ثم إن العقل هو الأقسام الثاني ، وهو دون الواحد في الكمال  
ثم يتلوه في الهبوط أقسام ثالث وهو النفس ؛ والواحد هو الخير المحض الذي يفيض  
عنه الوجود فيضاً ضرورياً ، من غير أن ينقص هذا الفيض منه شيئاً ، والوجود يفيض  
عنه خورده ، لا شيء آخر غيره ، كما تفيض الحرارة عن النار ، والبرد عن الثلج ، والنور  
عن الشمس . وكما أن كل شيء يصدر عن الواحد ، فكذلك كل شيء يعود إليه .  
الكثرة تنتج عن الوحدة ، ولكنهم تعود إلى الوحدة وتجتمع فيها ، كما تعود النفس  
أيضاً إلى خالقها وتصل به عن طريق الرياضة والتأمل والاستغراق والغيبة عن الوجود<sup>(١)</sup> .  
إن نظريات « بلوتن » هذه مستنبطة من كتابي الفسطاطي والارمنيديلا فلاطون  
غير أن هذه الآراء الاسكندرانية مفعمة بروح التصوف الشرقي ، لأن « بلوتن »  
قد جاء إلى الشرق ورافق الحملة التي أرسلها الامبراطور « غوردلين » إلى بلاد  
فاروس فتأثر بتعاليم زردشت ، وضمها إلى آراء افلاطون وارسطو ، ثم نشر كتاب  
« الانبياء Enneades » على يد تلميذه « پورپوريوس Porphyre » السوري الذي  
ولد في مدينة صور ، وانتقل قسم كبير من هذه الآراء إلى الفلسفة العربية ، لأن  
« بن نعيمة » قد ترجم قسماً من كتاب « الانبياء » إلى اللغة العربية ، فصاحبه الكندي  
وسمي « تنوحيات » ، ثم نسب إلى ارسطو خطأ ، كما نسب إليه كتاب ( بروقلموس )  
في اللاهوت . لقد جاء في كتاب « تنوحيات » هذا أن لوحد هوعلة العلل ، ومبدأ كل  
شيء ، وأن كل ما في الالف لا نشأ من هذا الثمام يصدر عن الالف لا على ، وإن كل  
العقول التي في الالف لا على تصدر عن لوحد . فالوجود لا أول يصدر عن الواحد  
وذا فكر في لوحد صار عقلاً . ثم صار مبدعاً ، فيتولد منه صورة ومس . فالنفس  
إذن وسط بين العقول المجردة والمحسوسات لشخصة . وهي تتطلع إلى الالف لا على  
لتشرق العقولات عليها . ونموجودت في عند لمثال صور خالدة لا تدثر . والنفس

(١) راجع : Bréhier : Histoire de la philosophie, t-1, p. 453, Paris

. ثمل عالم الحس جالم المثال ، وهي أجل من الوجود الحسي ، لأنها أقرب منه إلى العقول المجردة ، وهي أقل جمالاً من العقول لأنها أقرب منها إلى إنادة ، إلا أن جمال صورة النفس أزلي ، وهو يفيض على الطبيعة . إذن فجمال النفس هو سيف تهشقه للأفق الأعلى ، وقبحها هو في تضالها بالمحسوس ، ومهما اختلفت مراتب الموحودات ، فإن الحب يجمعها ، لأن الحب هو الجمال الأبدى والخير المحض .

إن هذه الآراء كما ترى أفلاطونية ، ولا غرو فإن صاحبها الحقيقي هو بلوتن زعيم الأفلاطونية الجديدة ، إلا أنها سندت إلى أرسطو ، وبني عليها الفارابي كما سنرى في المحاضرة الآتية نظريته في الجمع بين رأيي الحكيمين . الأفلاطون وأرسطو ، وانتشرت هذه الآراء في لغة العربية عن طريق الفيلسوف الإسكندراني ، كما انتشرت آراء أفلاطون بواسطة كتبه التي ترجمت فيه ترسم من الكتب اليونانية ، وامتزجت على هذه الصورة آراء أرسطو بآراء أفلاطون ، وانضم إليها تأثير الفيلسوف الفارسي والفندبة ، وتأثير الفقه الديني ، وتكون بذلك كله مزيج مختلف الصور ، مركب العناصر ، لا تحلو «ض نواحيه من تناقض ، إلا أنه بناء جميل يدل على جهود جبارة ، وفخوس توفقة إلى خلود ، وإيمان برسالة الإنسان ، وتمسكة بضاق العقل . وأمل منجده عند «إخون الصفا» و«ابن سينا» من العناصر لأشرفية متولد من هذه التأثيرات المختلفة التي جعلت ابن سينا يني بناء «أفلاطونية» بحجارة مشائية . ويمكننا أن نقول فيه ما قاله لموسيو موهليه في القديس «توماس دأكوين» ( St. Thomas D'Aquin ) :<sup>(1)</sup>

«إن الدرات غمها يمكن أن تدخل في تركيب حريتين مختلفين تماماً . لأن الحريات ليس تضالها ، بل هو تبع لا محذور بخرى وهوطة . وبت أكثر آراء»

(1) Chevalier . Trois siècles d'Oxford, Paris 1928, p. 9 Cite par Ventura. op. Cit.

القديس توماس تشابه آراء أرسطو مشابهة تامة ، لأنه استقى آراءه من يتابع الحكمة المشائية . ولكن استخدامه له مختلف ، ومعناها عنده مبين ، لأن الغاية التي يرمي إليها مخالفة لماية أرسطو . إن هنالك نهريين يجريان في انحدارين متباينين : فالذي ينظر إلى المبادئ يجد أن أرسطو والقديس توماس دا كيتو متفقان ، ولكن الذي ينظر إلى الغايات يجد بينهما اختلافا شديدا ليس له شبهة .

فإن سيدنا بهذا المعنى أشبه بالقديس توماس ، لأن مبادئ أرسطو التي استند إليها لم تتمتع كما يقول هو نفسه من مفارقة المشائين « الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم ينل رحمته سواهم » .<sup>(١)</sup> نعم إن فلاسفة العرب قد تمسكوا بمبادئ أرسطو ، ولكن الغاية التي اتبعوها تختلف عن غايات الفلسفة اليونانية ومقاصدها . قد ينبع نهرا من جبل واحد ، ولكنهما قد يجريان في جهتين مختلفتين ، حتى إذا وصل كل منهما إلى مصبه صب عليك أن ترجع ماءه إلى أصله . إن معرفة الغايات في تاريخ الأفكار والمذهب أكثر أهمية من معرفة الوسائل المؤدية إليها . لأن مؤرخ الفلسفة أقرب إلى المهندس الذي يدرس قوة جريان الماء واتجاهه منه إلى الكيماوي الذي يدرس أنواع العناصر وتركيبها . ونرجو أن نوفق في المحاضرات الآتية إلى بيان بعض لأسباب التي جعلت فلاسفة العرب يحافظون أرسطو ويتفقون مع أفلاطون في بعض آرائه ومقاصده .

دمشق في ١٤ كانون الثاني ١٩٣٥



---

(١) منطق الشرقيين ص ٣-٤

## المحاضرة الثانية

### النفاذ الي

### والجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون و أرسطو

قلنا في المحاضرة السابقة إن العرب قد ترجموا بعض كتب أفلاطون ، كما ترجموا كتب أرسطو وجالينوس ومرفوريوس ؛ وإنهم نقلوا عن اللغة اليونانية ، كما نقلوا عن اللغات : السريانية والفارسية والهندية وغيرها . وقلنا أيضا إن هذه التأثيرات المختلفة قد انضمت إلى تأثير العقائد الدينية ، فتكون منها مزيج مختلف الصور ، كثير العناصر ، نادر المثال ، من حيث تركيبه وسرعته نموه . وكانت بلاد الشرق الأدنى إلى ذلك العهد مسرحا لكثير من الحركات الفكرية والدينية ، كفرق النساطرة والبعاثية والمناوية والصابئة ، وكان علماء مدرسة أنطاكية قد أخذوا يشرحون كتب اليونانيين وينقلونها إلى اللغة السريانية ، فلما ترجم العرب كتب اليونانيين وجدوا في اللغة السريانية ثروة من العلم والفلسفة ، ففسجوا على منوالها ، ولم يمس على ترجمة هذه العلوم إلى اللغة العربية إلا القليل ، حتى أخذ العرب يشرحون ما خفي من معانيها ، ويحلون ما تعذر من مسائلها ، ويحيون عنه ، ويضيفون إليه ، ليجعلوه متسقا ، منسجما ، متقفا مع عقائدهم الدينية ، وحاجاتهم الاجتماعية .

ينقسم تاريخ الفلسفة العربية إلى قسمين :

١٠٠ — دور النقل والتحضير ؟

١٠٢ — دور الإبداع والإنتاج .

أما دور النقل والتحضير فقد نُدِيَ به في زمان بني أمية ، وتنظم في عهد المنصور ،  
وأُسِسَ لموت دار الحكمة ، وجعل حنين بن إسحاق رئيساً لها ، فاشتهر بين  
المترجمين ، كما بلغ أنه إسحاق ، وكما نبع فيهم أيضاً ثابت بن قُرَّة وأبو البشر  
مقي بن هوس ، ويحيى بن عدي ، وأبو علي ابن زرعة ، وابن المقفع وغيرهم . إن  
هذا الدور واسع النطاق ، مفعم بالحياة ، يجد الفيلسوف فيه من الصفات الفكرية  
مدى كما يبتغى مثلاً على اكل حركة علمية ، ونهضة فكرية .

وأما دور الإنتاج الفكري ، فقد دُم من القرن التاسع للميلاد ، حتى القرن  
الرابع عشر : من أبي يعقوب الكندي إلى ابن خلدون . إلا أن نعمة التفكير  
العلمي قد ظهرت في لغة عربية من عصور ما قبل الإسلام ، مع المقامد الدينية ،  
والبحث في مسألي « العدل » و « النصف » . إن وصل بن عطاء ، وأبا الهيثم  
بن عمار ، ومقدم ، وحافظ ، لا يفتون ، يدعون من لوحات فلسفية عن كثير من  
الفكرين الذين تبعوا أبو-هين ، وحمو ، فاسفة بضاعة لهم ، لا يثابروا فيها أحد .  
وأما عذيل علاف فيسوف . معنى واسع ، كما كندي والفارابي ، حتى إنك  
تجد في رأيه معنى الحركات لأفلاطونية ، لأنه صانع كتب الفلسفة ، وواقعهم  
في بعض مسائل . ثم قلنا : هو حنبل : « إن الباري تعالى علم علم ، وعلمه ذاته ؟  
قدر قدرة ، وقدرته ذاته ؟ حي حياة ، وحياته ذاته ؟ أي أن ذات الباري تعالى  
هي غير ، قدرة وحياة ؟ وتنبس ذات من غلالة ندين عقده أن ذات الإله  
وحدة لا كثرة فيها وحدة من وجود ومعنى ذات أن علم ، والقدرة والحياة صفات

(١) الشهادة في علم وأهل من

لا تختلف عن الفات ، فكان هناك — كما قال الشيرازي — ثلاثة أقانيم<sup>(١)</sup> ، وهذا شبيه بقول أفلاطون : إن الخير الأعلى عقل وحياة ونفس ، لأن العلم إنما يكون بالعقل ، والقدرة إنما تكون بالنفس . وهو شبيه أيضاً بما قاله فلاسفة الإسكندرية عن المبادئ إنها ثلاثة : الواحد ، والعقل ، والنفس . ومن آراء أبي الهذيل الشبيهة بآراء أفلاطون قوله : إن الحركات العالم ابتداء . فحدوث العالم إذن هو حدوث إبداع ، فكان هناك مادة زلية ، وكان لإبداع هو عبارة عن تحريك المادة وتنظيمها . ثم إن هذه الحركات تنامي ويعود كل شيء إلى السكون لدائم ومعنى السكون لدائم عنده هو خضوع الأتياك كلها لنظام ثابت ، وبقاؤها على حال واحدة لا تتغير ، كسكون أهل الخلد ، ولذلك كنأ ، ولهذا قد ركباني الدنيا ، حركاني الآخرة . قلت إن أبا الهذيل فيلسوف ، كالكندي والقرطبي وسينا ، إلا أن تأثير الفلسفة الهووية فيه ، أقل من تأثير الأعراف الدينية . مع إنه طالع كتب العلامة ، وأكسبه بظواهرها إلا أن ارد على حصومه ، فإذا أردنا أن نبحت عن صلة الفلسفة العربية بفلسفة أفلاطون ، فنبحت عن تأثيرها أولاً في «الفلسفة الدين» ملوكا ضربق الهو- بين ، كالكندي والقرطبي وسينا ، لأن تأثيرها في عناء الكلام ، يمكن كشأثيرها في العلامة .

عمر الكندي في القرن التاسع للميلاد ،<sup>(٢)</sup> وليس بين وفاته ووفاته أبي هذيل (٨٤٠) إلا ثلاثين عاماً تقريباً . وقد سمي فيلسوف العرب ، لأنه من أصل عربي ، ولأنه مؤسس فرقة الثلاثة . وقد كان الكندي فاضل دهره ، ووجد عصره ، في معرفة العلوم القديمة<sup>(٣)</sup> ، وله كتب في لطق وحذل والفلسفة وهندسة

(١) النبل والسجل ، ص ٦٠ . (٢) توفي الكندي سنة ٨٢٢ ميلادية

(٣) ابن النديم ، فهرست ، ص ٢٥٧



والحساب والموسيقى والنجوم والفلك والطب والنفس والسياسة . حتى لقد جمعها  
« فلوجل Fldgel » ورتبها وبين أن عددها ( ٢٦٥ ) كتاباً ، إلا أن أكثر هذه  
الكتب قد فقد .<sup>(١)</sup>

إن ضياع هذه الكتب يجعل بحثنا عن أثر أفلاطون في فلسفة الكندي غير  
ممكناً ، فسقتصر إذن على تحليل آراء الفارابي لحاوية على هذا الأثر ، ونحن  
نذكر من هذه الآراء رأيه في « الجمع بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو »  
ونصربه في « آراء أهل المدينة الفاضلة » .

ولا بد قبل البحث في كل من هاتين المسألتين من القاء نظرة سريعة على  
شخصية الفارابي ، لأن معرفة الشخص قد تعين على فهم فلسفته .

ولد الفارابي في مدينة « فاراب » إحدى مدن الترك ، ثم دخل العراق واستوطن  
بغداد وقرأ على بيحان بن حبلان ، ثم ترك بغداد والتحق بسيف الدولة ، ثم  
صحبه إلى دمشق ، فذكره الأجل فيها سنة ٩٥٠ ميلادية ، وأنه من العمر ثمانون  
سنة ، فصر عليه سيف الدولة في رحال خاصته ، لأنه كان صديقاً له . وكان  
سيف الدولة يحسن إليه ، حتى لقد أحرى عليه من بيت المال نهماً كثيرة ، فاقصر  
عنى قليل منها . وكان فقيراً خالاً ، زهداً في الدنيا ، معزاً عن الجاه والمال .

---

(١) وليس بين يدينا الآن لأن كتاب الذي ضيعه الدكتور (الينوماحي) باللغة اللاتينية  
وهو مجموع يحتوي على ثلاث رسائل كندي مترجمة إلى لغة اللاتينية تختار منها بحثان  
في العقول والماهيات الخمس . ومن كتب كندي المفقودة رسالة في ما النفس ذكره وهي  
في « العقل » كونه في عالم خمس ، ورسالة في فضيلة سقراط ورسالة في ألقاط سقراط  
، ورسالة في محادثة جرت بين سقراط وأرسطو ، ورسالة في حرمات سقراط ، ورسالة في  
محاري بين سقراط والحر بين تدل عناوينها على هتمه بعض المسائل التي هتم بها أفلاطون .

ومع أن أباه كان قائداً فارسياً ، فقد أعرض الفارابي عن الدنيا ، حتى قيل إنه كان ناطوراً في بستان بدمشق ، وأنه كان في الليل يسهر للمطالعة والتصنيف ، ويستضيء قناديل الحراس .

ومن صفاته أنه كان قليل الملكات العملية ، قوي التفكير ، ضعيف التدبير ، حتى قال ابن خلدون ، في معرض البحث عن إبطال تمرة الكيمياء : إن أصحاب هذا المذهب لا يقولون بوحدة الأنواع ، ولا يبنون على ذلك إمكان انقلاب الأنواع بعضها إلى بعض ، إلا إذا كانوا فقراء عاجزين عن الطرق الطبيعية للمعاش . قال : « وكثير من يعنى بذلك الفقراء من أهل العمران ، حتى في الحكمة المتكلمين في إمكانها أو استحالتها . فان ابن مينا القائل باستحالتها كان عليه لوزراء ، فكان من أهل الغنى والثروة ، والفارابي القائل بإمكانها كان من أهل الفقر الذين يعوزهم أدنى ملقة من المعاش وأسبابه . » الفارابي لم يقل إذن بإمكان تمرة الكيمياء إلا لفقره وعجزه عن طرق المعاش الطبيعي . وتطيل ابن خلدون يشبه كلامه « فرويد Freud » في أيامنا هذه ، وهو تعليل باطل ، لأنه لو كان الفارابي محباً للمال ، مولعاً بلجاءه ، لاستطاع أن يحصل منه على أكثر من بلعته . وقد ذكر ابن أبي أصيبعة أنه كان لا يتناول مما ينعم به سيف النبوة عليه سوى أربعة دراهم في اليوم ، يصرفها فيما يحتاجه من ضروري عيشه ، وأنه كان لا يعتني ببيتة ولا منزل ولا مكسب . وأنه كان قاضياً في أدل أمره ، فلما شعر بالمعارف ، وانكشف له الحق ، نبت ذلك كله ، وأقبل نكباته على العلم . فغضم شأنه ، وظهر فضله ، واشتهرت تصانيفه ، وصار واحد زمانه ، وبقي مؤثراً للزهد ، بالرغم من عظم منزلته ، وعلو قدره .

ويسمى الفارابي « المعلم الثاني » لأنه هذب صناعة المنطق ، حتى أربى على جميع

المحققين في شرح مسائلها ، وكشف أسرارها . قال ابن صاعد : « لقد أخذ  
 القارابي صناعة المنطق عن يوحنا ابن حيلان ، فذم جميع أهل الإسلام فيها ،  
 وأرى عليهم في التحقيق بها ، فشرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب متناولها ،  
 وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الإشارة ، منبهة على  
 ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل ، وانحاء التعاليم ، وأوضح القول فيها  
 عن مواد المنطق خمس ، وأفاد وحده لا تتماع بها ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف  
 تصرف صورة القياس في كل مادة منها فجماعت كتبه في ذلك العاية الكافية ،  
 والنهاية الفاضلة . وكان سبب قراءة القارابي للحكمة : أن رجلاً أودع عنده جملة من  
 كتب أرسطو ، فالتقى أن نظر فيها ، فوفقت هوى من نفسه ، وتحرك إلى قراءتها  
 حتى صار فيلسوفاً ، وقد تخرج من سيناء كتب القارابي ، وانفع بكلامه »<sup>(١)</sup>  
 وقد كان القارابي يميل إلى الموسيقى ، ولقنها ويرع فيها ، كما اتقن العلوم الحكيمة ،  
 والعلوم الرياضية . وقد ذكروا أنه اخترع القانون ، وأنه كان يلعب به حتى يستولي  
 على سامعيه ، فيضحكهم ، ويبيكهم ، أو يتركهم نياماً . قال ابن حليكان : لما  
 قدم القارابي على سيف الدولة وجدته في مجلس مع العلماء فزارحه على مجلسه .  
 فهدده سيف الدولة ثم غف عنه ، فأخذ القارابي « يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس  
 في كل فن ، فلم يزل كلامه يعلو ، وكلامهم يفسح ، حتى صمت الكل ، وتهيأ بتكلم  
 وحده ، ثم أخذوا يكتبون ما يقوله . فصرفهم سيف الدولة وحلاً به ، فقال له :  
 هل لك في أن تأكل ؟ فقال : لا ! فقال : هل تشرب ؟ فقال : لا ! فقال : فهل  
 تسمع ؟ فقال : نعم ! فمر سيف الدولة بإحضار القيان ، فحضر كل ماهر في  
 هذه الصناعة بأروع الملامح ، فلم يحرك أحد منهم آلهة ولا وعاءه أبواً ، وصر وقال له :

(١) إيراني أصيبه حرق ٢ ص ١٣٤ (٢) ابن حنكلا ص ١٠٠

أخطأت ! فقال له سيف الدولة : وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً ؟ فقال : نعم !  
ثم أخرج من وسطه خريطة ، ففتحها ، وأخرج منها عيداناً ، وركبها ، ثم لعبها ،  
فضحك منها كل من كان في المجلس ؛ ثم فكها وركبها تركيباً آخر ، ثم ضرب  
بها ، فبكى كل من كان في المجلس ؛ ثم فكها وغير تركيبها ، وضرب بها ضرباً  
آخر ، فنام كل من في المجلس ، حتى البواب ، فتركهم نياماً وخرج . »

قد تكون هذه الحكاية صحيحة ، وقد تكون أسطورة كاذبة ، ولكنها  
تدل في كلا الحالين على مكانة الفارابي وتذوده ، وذبح صيته ، وانتشار أخباره ،  
كبطال من أبطال الأساطير ، حتى قالوا إنه كان يثقل أكثر من سبعين لغة ! !  
ومما يدل على تذوده أنه كان يعيش منفرداً ، فلا يرى غالباً إلا عند مجتمع ماء ، أو  
اشباك رياض ، ويؤلف هناك كتبه ؛ وله أشعار لا أظن أنها من نظمه ، وإذا  
كان بعضها له فهي كأشعار الفلاسفة ، خالية من الروح الشعرية ، من ذلك قوله :

أخي ! خلّ حيزَ ذي باطل	وكن للحقائق في حيز
وهل نحن إلا خطوط وقعن	على كرة وقع مستوفز
محيط السماوات أولى بنا	فكم ذا التزام في المراكز

وهذا يدل على أن ميل الفارابي إلى الموسيقى لم يكن متولداً من روح شعرية ،  
بل هو ناشئ عن ملكة رياضية فلسفية ؛ لأن هذه الملكات كثيراً ما تكون  
مصحوبة ببيل إلى الموسيقى ، وقد قيل : إن الألحان إنما هي أعداد وأوزان .  
تلك هي شخصية الفارابي ، وهي كما ترون بعيدة جداً عن شخصية أرسطو وقد  
ذكروا أنه مثل مرة : من أعلم ، أنت أم أرسطو ؟ فقال : لو در كته لكنت  
أكبر تلاميذه ! والفارابي ليس تلميذاً لأرسطو إلا في المنطق والطبيعيات وفي  
مبادئ مابعد الطبيعة ؛ أما في الأخلاق والإلهيات فهو ذو نزعة أفلاطونية .

وقد أشار القسطنطين إلى علو كتب الفارابي في المنطق ، وشرحه لكتب أرسطو . قال ابن سبعين : « هذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام ، وأذكركم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير ! » إلا أن أكثر تأليفه التي نحا فيها نحو أرسطو هي في المنطق . ومن طالع كتب الفارابي التي وصلت إلينا في المنطق ، وقابس بينها وبين كتبه في الأخلاق والأخلاق ، ككتاب المدينة الفاضلة ، والسياسة المدنية ، عرف أن حلول الفارابي إنما يرجع إلى هذه الناحية الثانية من فلسفته ، لأن ابن سينا ألف بعد ذلك في المنطق كتاباً أرى بها على الفارابي ، حتى أصبح مرجعاً لكل مسألة . وإذا دقت في آراء الفارابي في الأخلاق والسياسة ، وحالت معانيه في كتاب الجمع بين رأيي الحكمين أفلاطون وأرسطو ، وأوضحت رموزه في كتاب المدينة الفاضلة ، أدركت أن له ميلاً لأفلاطون ، لا يقل عن ميله لأرسطو .

ولنشرح الآن بعض المسائل التي ذكرها الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكمين :

#### ١ - إن كتاب الجمع بين رأيي حكمين يدل على أن أفلاطون وأرسطو

في هبني الفارابي مترادفة . وهو يسميهما « بحكيمين لتقديمين » والإمامين

المبرزين . لأن أرسطو قد سلك الطريق الذي سار عليه أفلاطون من قبله « ولو لم يكن أفلاطون ، لما كان الحكم أرسطو طاليس يتصدى لسواكها » نعم إنهما بحثتا في مسائل مختلفة ، ولكن اختلاف المسائل التي بحثوا فيها لا يدل على تباين رأييهما . قال الفارابي : « ونحن نجد لألسنة مختلفة متفقة بتقديم هذين الحكمين ، وفي التأليف هما تضرب لأمثال ، وإليهما يساق الاعتبار ، وعندهما

(1) Massignon , Recueil de Textes inédits concernant l'histoire de la mystique au pays d'Islam. p. 129

يتناهى الوصف بالحكم العميقة ، والعلوم اللطيفة ، والاستنباطات العجيبة ، والغوص  
في المعاني الدقيقة ، المؤدية في كل شيء إلى الحقيقة .<sup>(١)</sup> ورأي الفارابي هذا بعيد عن  
رأي ابن رشد الذي كان مقلداً لأرسطو ، متبعاً لرأيه — كما قال ابن سبعين —  
في الحس والعقل ، كأن أرسطو هو الرجل الإلهي الذي لا يخطئ في شيء !! قال  
ابن رشد في مقدمة كتاب « الطبيعة » لأرسطو :

« مؤلف هذا الكتاب هو أرسطو بن نيقوماخوس ، عظيم حكماء اليونان ،  
وواضع المنطق والعلم الطبيعي وما بعد الطبيعة ؛ أقول : إنه مرتب هذه العلوم ، مقرر  
قواعدها ؛ لأنه لا قيمة لما كتب في هذه العلوم قبله ، فهو أدل من رتب مسائلها ،  
وأحسن تنظيمها ، حتى فاق من تقدمه — وأقول إنه منتم هذه العلوم ، لأن كل  
الذين جاؤوا بعده أخذوا بما ذهب إليه ، واتبعوا في هذه المسائل رأيه ، من غير أن  
يزيدوا عليها شيئاً أو يحدوا فيها غلطاً . ومن العجب أن مجتمع ذلك كله للإنسان  
واحد . فهذا الرجل العجيب ، حدير بما جمع الله فيه من الحكمة ، بأن يسمى الرجل  
الإلهي »<sup>(٢)</sup> . وقال أيضاً : « إن مذهب أرسطو هو الحق الأعلى ، وعاية ما وصل إليه  
الكمال الإنساني . » فان رشد قد فصل أرسطو على جميع الفلاسفة الأولين  
والمتأخرين ؛ أما الفارابي فقد جعل أفلاطون وأرسطو في مرتبة واحدة ، حتى إنه ربما  
كانت إلى أفلاطون تميل ، وقد ألف ابن رشد كتاباً في محالفة أبي نصر  
الفارابي لأرسطو<sup>(٣)</sup> . والفارابي يستند إذن أن أفلاطون وأرسطو متساويان ، ولولا  
ذلك لما أقدم على الجمع بين رأييهما . قال : « زعم بعضهم أن بين الحكيمين  
اختلافاً في إثبات المبدع الأول ، وفي وجود الأسباب عنه ، وفي أمر النفس

(١) الفارابي ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيم ، ص ٢ - مصر ١٩٠٧

(٢) Renan, Averroès et l'Averroïsme 7 edit p 55

(٣) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأبياء في ضلالت الأضلال ، ج ٢ ص ٧٨ مصر ١٨٨٢

والتعقل ، وفي المجازاة على الأفعال : خيرها ، وشرها ، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية «<sup>١</sup>» ولكن الناظر المحقق يعلم أن هذا الخلاف ظاهري وأن فلاطون وأرسطو متفقان في الأصول والمقاصد .

٤ - إن كتاب الفارابي في الجمع بين رأيي الحكيمين يدل على إيمان

الفارابي بوحدة الفلسفة إن الفلسفة واحدة بالرغم من اختلاف الفلاسفة . لأن الزمان لا يبدل مقاصدها وغاياتها ، بل يبدل صورها وطرائقها . قال أبو نصر الفارابي في ظهور الفلسفة : لما توفي أرسطو « بقي التعليم بحاله في الاسكندرية إلى أن ملك ثلاثة عشر ملكاً ، وتوالى في مدة ملكهم من معلمي الفلسفة اثنا عشر معلماً ، أحدهم المعروف بأندرونيقوس ، وكن آخر هؤلاء الملوك المرأة ( كليوباترا ) ، فغلبها أوغسطس الملك ، من أهل رومية ، وقتلها ، واستحوذ على الملك ، فلما استقر له ، نظر في حرائر الكتب وصنعها ، فوجد فيها نسخاً لكتب أرسطوطاليس قد نسخت في أيامه ، وديم تيوفراست ، ووجد لمعلمين والفلاسفة قد عملوا كتباً في المعاني التي عمل فيها أرسطو وتلاميذه ، وأمر أن يكون التعليم عندها ، وأن يتصرف عن الباقي ، وحكى أندرونيقوس في تدبير ذلك ، وأمره أن يسخ نسخاً يحملها معه إلى رومية ، ونسخاً يبقيا في موضع التعليم في الاسكندرية ، ويسير معه إلى رومية ، فصار التعليم في موضعين ، وجرى الأمر على ذلك ، إلى أن جاءت النصرانية ، فبطل التعليم من رومية ، وبقي في الاسكندرية . ثم كان الإسلام بعد ذلك بمدة طويلة ، فانتقل التعليم من الاسكندرية إلى أنطاكية ، وبقي بها زمناً طويلاً ، إلى أن بقي معلم واحد ، فتعلم منه رجلان ، وخرجوا ومعهما الكتب ، فكان أحدهما من أهل « حران » ، والآخر من أهل « مرو » ، أما الذي من أهل « مرو » فتعلم منه

(١) الفارابي ، كتاب الجمع ص - ١

رجلان : أحدهما يوحنا ابن حيلان<sup>(١)</sup> ، إن هذا الرجل الأخير هو أستاذ الفارابي .  
 فالفلسفة إذن تنتقل من زمان إلى زمان ، ومن مدرسة إلى مدرسة ، ومن  
 معلم إلى آخر ، من غير أن تتبدل عاياتها ومقاصدها . إن الحقيقة الفلسفية لا تنقل  
 وحده عن الحقيقة العلمية ، وإذا كانت الفلسفة واحدة ، كان من الواجب على كل  
 فيلسوف أن يجمع بين آراء الفلاسفة إذا وجد بينها اختلافاً ، هذا ما فعله الفارابي في  
 الجمع بين رأيي الحكميين : فقد بحث في اتفاقهما ، كما بحث في اتفاق آراء أفلاطون  
 وأبقراط ، وكما توسط أيضاً بين أرسطوطاليس وجالينوس<sup>(٢)</sup> . والذي يدل أيضاً  
 على اعتقاد الفارابي أن الفلسفة واحدة ، قوله في حل الخلاف بين الحكميين :  
 لما كان « بين قول هذين الحكميين في كثير من أنواع الفلسفة خلاف ، لم يحل  
 الأمر به من إحدى ثلاث خلال :

- ١ . — إما أن يكون هذا الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح .
- ٢ . — وإما أن يكون رأي الجميع ، أو الأكثرين ، واعتقادهم في تفلسف  
 هذين الرجلين سخيفاً ومدخولاً .
- ٣ . — وإما أن يكون في معرفة الطائفتين فيهما مان بينهما خلافاً في هذه  
 الأصول تقصير .<sup>(٣)</sup> »

هناك إذن ثلاث فرضيات ، قال الفارابي في الاولى منها : قد يكون تعريف  
 الفلسفة غير صحيح ؛ ثم أمعن النظر في هذه الفرضية فوجدتها غير مقبولة ، لأن تعريف  
 الفلسفة أنها « العلم بالموجودات بما هي موجودة » تعريف صحيح لا غبار عليه يبين  
 ذات الشيء المعروف ، ويدل على ماهيته .

(١) ابن أبي أصيبعة ، ص ١٢٥

(٢) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، جزء ٢ ص ٢٩٩

(٣) الفارابي كتاب الجمع ص ٢



وقال في الفرضية الثانية : قد يكرر اعتقاد الناس في هذين الحكيمين اعتقاداً  
سخيفاً ومدخولاً . إن الفارابي يرد هذه الفرضية أيضاً لأنه يجدها جيدة عن العقل ، وقد  
تفق العلماء بعد التأمل والبحث والانتقاد الطويل ، على أن هذين الحكيمين هما  
لا مامان المنظوران ؛ ولا شيء أصح مما اعتقدته العقول المختلفة ، وشهدت به  
واتفقت عليه .

ما الفرضية الثالثة : فهي أن الحكيمين متفقان ، وأن العلماء قد أخطأوا  
في الظن أنهما مختلفان . ولما كان الفارابي يرى أنه ليس بين الحكيمين خلاف  
حقيقي ، فقد أتبع ذلك بالجمع بين رأييهما .

وغني عن البيان أن الفارابي لم يتعمق في تحليل هذه الفرضيات ، لأن رده  
للاولى والثانية ليس شافياً . فقد يكون تعريف أفلاطون وأرسطو للفلسفة غير  
صحيح ، وقد يكون اعتقاد الناس في هذين الحكيمين سخيفاً ومدخولاً ؛ لأن  
تعريف الفلسفة يختلف بحسب مذهب الخلفية ، ولأن الناس قد يتفقون على خلال  
بالرغم من اختلاف عقولهم . وليس العقل عند الجميع وحدة كافية بالنسبة إلى من  
أبحث في حقيقة العلم . إلا أن الفارابي يؤمن بوحدة العقل ، ويؤمن بوحدة الفلسفة  
لأنها نتيجة من نتائج العقل ؛ ويسمى هذا النوع من التفلسف الذي يحده عند الفارابي  
وعند غيره من الملامنة « الفلسفة الانتقائية Eclectique » وهي فلسفة قليلة التعمق ،  
لأن أصحابها يريدون أن يجمعوا بين الآراء المختلفة ، ولكنهم لا يصلون إلى  
غرضهم هذا ، إلا إذا انصرفوا على الخريبات الظاهرة ، وعرضوا عن المقاصد الخفية ،  
والغايات العميقة . إن الفلسفة الانتقائية تؤمن بوحدة المذهب ، ونحن نجد هذا الإيمان  
عند الفارابي ، ولولا إيمانه بوحدة الفلسفة ، لما حاول أن يجمع بين رأيي الحكيمين .

(١) راجع محري ، انقراض الملوك ، ص ٦٣ - ٧٥ ، منه كتابه مكتف الشرائع  
ص ٢٠٠ . كانت الروح الانتقائية عند محري قوى ٢٠ عند الفارابي .

— ومن المسائل التي عالجها القارابي في كتاب الجمع بين رأيي الحكمين مسألة

افتخار في حياة أرسطو عن حياة سقراط ، فلاطون . فقد كانت أفلاطون متخلياً عن كثير من أسباب الدنيا <sup>(١)</sup> ، كالتقاضي ، متجنباً لها ، وكان أرسطو كاهن مينا ملامساً لما كان يهجره أفلاطون ، حتى صار غنياً ، وتزوج ، وأولد ، وصار وزيراً لـ الإسكندر ، وحوى من الأسباب الدنيوية كثيراً مما لا يجنى على من اعتنى بمدرس أخبار المتقدمين . <sup>(٢)</sup>

قال القارابي في الرد على هذا الظن : وليس الأمر كذلك في الحقيقة ، « لان أفلاطون هو الذي دون السياسيات وهذبتها ، وبين السير العادلة ، والعشرة الانسية والمدنية ، وأبانت عن فضائلها ، وأظهر المساوئ العارضة لأفعال من هجر العشرة المدنية ، وترك التعاون فيها . » <sup>(٣)</sup> ولا فرق بين أفلاطون وأرسطو في البحث عن المسائل السياسية والخلقية ، لان أرسطو جرى على مثل ما جرى عليه أفلاطون في أقاويله ورسائله . فهما إذن متفقان في النظر ، مختلفان في العمل . والسبب في ذلك يرجع إلى اختلاف القوى الطبيعية في كل منهما .

قال القارابي : « إن الاكثريين من الناس قد يطمون ما هو أثر وحبوب وأولى ، غير أنهم لا يطبقونه ولا يقدرّون عليه ، وربما طاقوا البعض وعجزوا عن البعض . » <sup>(٤)</sup> فلا فرق إذن بين أفلاطون وأرسطو في هذه المسألة .

٤ — ومن المسائل التي ذكرها القارابي في كتاب الجمع : تباين مذهب الحكميين في تدوين العلوم وتأليف الكتب وذلك أن أفلاطون كان يمنع في قديم الأباء عن تدوين الكتب ، فلما خشي على ضياع الفتن ، اختار الرموز والامثال

(١) القارابي . كتاب الجمع بين رأيي الحكمين ص - ٢

(٢) المصدر نفسه ص - ٣

(٣) المصدر نفسه ص - ٤



قال : إن أرسطو يعتقد أن الصور الروحانية موجودة فوق هذا العالم ، لأنه إذا كان المبدع الأول موجوداً لهذا الكون بجميع ما فيه ، فواجب أن يكون عده صور ما يريد إيجاده في ذاته ، ولولا وجود المثل في العقل الإلهي ، لما كان له مثال ينحو عليه بما يفعله ويبدعه .

وغني عن البيان أن هذا الكلام كله مخالف لرأي أرسطو ، لأن المقولات عند المعلم الأول ليست مفارقة للعقل البشري .

٩ = ومن المسائل التي بحثها القارابي في كتابه هذا مسألة حدوث

العالم . فقال إن الحكيمين متفقان في إبداع العالم وحدوته — إلا أننا نعلم أن أرسطو يقول بقدم العالم ، وهذا ظاهر في كتاب مابعد الطبيعة ، وفي كتاب السماء والعالم ، ونعلم أيضاً أن أفلاطون يعتقد خلاف ذلك ، لأنه يثبت للعالم صانعاً قد أبدع العالم من لا نظام إلى نظام . غير أن القارابي زعم أن أرسطو يقول بحدوث العالم كأفلاطون . قال : « وما يظن بأرسطوطاليس أنه يرى أن أن العالم قديم ، وبأفلاطون أنه يرى أن العالم محدث ، فأقول : إن الذي دعا هؤلاء إلى هذا الظن القبيح المستنكر بأرسطوطاليس الحكيم ، هو أنه أتى في كتاب « حويقلا » ، عند الكلام عن القياس ، بمثال سأل فيه : هذا العالم قديم ، أم ليس بقديم ؟ وزاد ظنهم هذا قوله في كتاب « السماء والعالم » أن الكل ليس له بدء زمني ، فظنوا عند ذلك أنه يقول بقدم العالم ، وليس لأمر كذلك ، لأن زمان إنما هو ناشئ عن حركة الفلك ، فكيف يمكن أن يشتمل عليه ؟ » وقال أيضاً : « ومن نظر في أقاويله في الربوبية في الكتاب المعروف « بـإيشولوجيا » لم يشبه عليه أمره في إثباته الصانع المبدع لهذا العالم ، فإن الأمر في تلك الأقاويل أظهر من أن يحكي . وهناك تبين أن الفيولي يبدعها البارئ جل ثناؤه لا عن شيء ، وأنها

تجسست عن الباربي سبحانه ، وعن إرادته ، ثم تريت «<sup>(١)</sup>» .

ثم ذكر الفارابي بعد ذلك أموراً من كتاب (الابثولوجيا) تدل على أن الواحد هو الذي وهب الواحدية لسائر الموجودات ، وتبين أن جميع الأشياء إنما صدرت عن لوحد . وهذا كله مقتبس من كلام أفلاطون في كتاب (طبائوس) وكتاب (بارميند) وكتاب (الجمهورية) . لأن بلوتن ، صاحب كتاب (الابثولوجيا) الحقيقي ، قد اقتبس هذه الأفكار من هناك .

ثم إن الفارابي يستشهد في مسألة حدوث العالم برسالة «لامونيوس» مفردة في ذكر قاييل هذين الحكميين في إثبات الصانع ، وأمونيوس هذا هو من أسانذة بلوتن مثل الأفلاطونية الحديثة .

\* \* \*

إن هذه المسائل التي ذكرناها ، تدل على غيبة الفارابي في الجمع بين رأيي الحكميين ، ونظامنا أيضاً على الوسطة التي تبعها في الوصول إلى هذه الغاية . فهو يعتقد أن الفلسفة وحدة ، وأن أفلاطون وأرسطو لا يمحطان ، فرغب في الجمع بين رأييهما مع أنهما مختلفان .

ومصيبة الفارابي في الجمع بين رأيي حكميين إنما نتجت عن كتاب «الابثولوجيا» لأزيف الذي نسب إلى أرسطو خطأ كمنسب إليه كتاب اللاهوت «لبروكلوس» ونولا كتاب «لابثولوجيا» مقتبس من آراء بلوتن ، لما استطاع الفارابي أن يوفق بين أفلاطون وأرسطو في مسألة حدوث العالم ، ومسألة «المثل» ومسألة «معاد

---

(١) «داني كتب الجمع بين رأيي الحكميين ص - ٢٢

(٢) ترجمه همدان كتابه في تفسیر تفسیریه ص ٢٢٦ صححه تفسیریه ثم قل إلى الله التلاییه وضع منه ١٠٠٠ نسخة الأولى في أوروبا ثم طبع مرة ثانية في باريس عام ١٥٢٢

النفس ، ومسألة العقاب والثواب بعد الموت ، . إن كتاب « الايثولوجيا » كتاب أفلاطوني ، ومن قرأ بعض ما جاء في هذا الكتاب من الآراء المنسوبة لأرسطو عذر الفارابي على رأيه في اتفاق الحكيمين . فمن ذلك قول أرسطو في كتاب « الايثولوجيا » المزيف :

« إني ربما خلوت بضمي كثيراً ، وخلعت بدني ، فصرت كأني جوهر مجرد بلا جسم ، فأكون داخلاً في ذاتي ، وراجماً إليها ، وخارجاً من سائر الأشياء سواي ، فأكون العلم والعالم والمعالم جميعاً ، فأرى في ذاتي من الحسن والبهاء ما بقيت متعجباً منه ، فأعلم عند ذلك أنني من العالم الشريف جزء صغير ، فلما أيقنت بذلك ، ترقبت بذهني من ذلك العالم ، إلى العالم الإلهي ، فصرت كأني هناك متعلق به ، فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما تكل الألسن عن وصفه ، والآذان عن سماعه فإذا استعشى في ذلك النور ، وبلغ الطاقة ، ولم أقو على احتياله ، هبطت إلى عالم الفكرة ، فإذا صرت إلى عالم الفكرة ، حجبت الفكرة عني ذلك النور . »<sup>(١)</sup>

إن هذه الآراء مقتبسة من روح أفلاطون ، وهي بعيدة جداً عن روح أرسطو . وقد شعر الفارابي نفسه بالخلاف الذي بين هذا الكلام وكلام أرسطو في كتبه الأخرى . قال : « إن هذه الأقاويل إذا أخذت على ظواهرها ، لا تخلو من إحدى ثلاث حالات : فإما أن يكون بعضها متناقضاً لبعض ، وإما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له ، وإما أن يكون لها معان وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلفت ظواهرها . »

إذن فقد فرض الفارابي لحل هذه المسألة ثلاث فرضيات :

(١) الفارابي كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٣١

- ١ - هل يوجد في كلام أرسطو تناقض ؟
- ٢ - هل هذه الأفكار لأرسطو أم لغيره ؟
- ٣ - إن أرسطو لا يخالف أفلاطون إلا في ظواهر المسائل ، أما في بواطنها فهو متفق معه !

أما الفرضية الأولى فقد ردّها الفارابي لأنه بعظم أرسطو ولا يتصور إمكان وقوع التناقض عنده . قال : « فأما أن يظن بأرسطو ، مع براعته وشدة يقظته وجلالة هذه المعاني عنده ، أنه يناقض نفسه في علم واحد ، وهو العلم الربوبي فبعيد ومستنكر . » - وهذا الكلام يدل على اعتقاد ساذج في تجرد أرسطو من الخطأ .

وأما الفرضية الثانية فيردّها الفارابي أيضاً بقوله : وأما أنت بعض هذه الكتب لأرسطو ، وبعضها ليس له ، فهو أبعد جداً ، إذ الكتب الناطقة بذلك لأقارب أشهر من أن يظن بعضها أنه منحول . - وهذا يدل أيضاً على سذاجة اعتقاد الفارابي وعدم تصاهه بروح الانتقادية المطلوبة من كل باحث في تاريخ الفلسفة .

فلما بقي عدد الفرضيتين السابقتين إلا فرضية واحدة ، وهي فرضية الفارابي

في اتّفاق الحكمين في الأصول و اختلافهما في الفروع .

\*\*\*

وقصارى القول إن الفارابي لم يتجصص في الجمع بين رأيي الحكمين ، لأنه بنى مذهبه الانشغائي على كتاب « الميتولوجيا » الشريف فلم يشك في هذا الكتاب ولا تمرد إمكان وقوع التناقض عند أرسطو بل آمن بذلك كله إيماناً ساذجاً

بدل على جهله بالنقد التاريخي - ولكتنا نستطيع أن نستنبط من تجربته هذه أنه  
كان مؤمناً بوحدة الفلسفة ؛ ومؤمناً بعدم تغيرها وفقاً للزمان والمكان ؛ وأنه كان  
يقول بوحدة العقل واثاق الناس فيه ؛ وأنه كان مؤمناً أيضاً باثاق الحكمة  
والشريعة ؛ فالحكمة واحدة ، وهي لا تخالف الدين ، ولولا إيمان الفارابي بوحدة العقل  
والفلسفة والدين ، لما حاول الجمع بين رأيي الحكيمين . فكتاب الجمع ليس كتاباً  
أفلاطونياً ، إلا أنه بدل كإرأيتنا على أثر أفلاطون في الفلسفة العربية ، عن طريق  
كتاب « الايثولوجيا » المقتبس من تعاليم الفلسفة الاسكندرانية .

دمشق ٢٢ كانون الثاني ١٩٣٥







## المحاضرة الثالثة

### جمهورية أفلاطون

#### والمدينة الفاضلة

قد أكثر الفلاسفة المشائمون من وصف الحياة وذمها ، فقالوا : إنها حياة شقاء ، أولها عناء ، وآخرها فناء . حتى إنه قيل لأرسطو مرة : « وصف لنا الدنيا ! » فقال : « ما أصف من دار أولها قوت ، وآخرها موت ؟ كأن الحياة هي سجن العاقل وجنة الجاهل وكنها جسر عبور ولا تقيم له ، أو كأنها منزرعة إبليس ، والأشجار لها حراثون . » فالمتشائم لا يعتقد أن المدينة السعيدة موجودة على الأرض ، ولا يثق بصلاح الإنسان بل يزهد في الحياة لكثرة شرورها ، ويعرض عنها ، ويرغب في سعادة الآخرة ، وعدة ملوكها القادرين على فصل الخير عن الشر .

على أن طائفة من الفلاسفة المتخالفين تصوروا إمكان هذه المدينة السعيدة ، فحطموا بها ، وتخيّلوها تحت تأثير الشرور والخاسد التي شاهدوها في زمانهم ، فعدد أفلاطون في جمهوريته ممرابط القردوس الأرضي ، ونسج كثيرون من المفكرين على ميواله ، كما نسج هو نفسه على منوال « هيبوداموس Hyppodamus »<sup>(١)</sup> من قبله . ثم ألف الفارابي مدبنته الفاضلة في القرن العاشر لليلاد وتصور توماس مور<sup>(٢)</sup>

(١) ولد هيبوداموس في أيونيا ثم أسس المستعمرة الإيغالية الجديدة ( توروم ) ، وكان مهندساً وعالماً معاً .

(٢) ولد وقتل في لوندرة ( ١٤٧٨ - ١٥٣٥ ) أشهر كتيبه .

De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopia ، وقد طبع لرئيس هذا الكتاب في ( بال ) سنة ١٥١٨

مدبنته الخيالية في القرن السادس عشر . واتهمه « كامبانيللا Campanella »<sup>(١)</sup> في مدينة الشمس ؛ باحثين كلهم عن شرائط الحياة المثلى ، التي تقرب حياة الدول والأفراد من أسباب السعادة الحقيقية . فهم يعتقدون أن في وسع الإنسان أن يجد شيئاً من السعادة في هذه الدنيا ، وأن في وسع الدول أن تصلح شرائعها ، وتني قوانينها على العدالة ، وتعطي كل ذي حق حقه .

وغرضنا اليوم من هذه المحاضرة أن نصف المدينة الفاضلة التي تخيلها الفارابي ، وتقائس بينها وبين جمهورية أفلاطون .

لم يؤلف الفارابي كتاب المدينة الفاضلة في أيام شبابه ، بل ألفه في شيخوخته بعد أن أدرك السبعين من سنه ، فهو إذن ليس حلاماً الشباب ، ولا وهماً من أوهام الشعراء ، بل هو خلاصة لمذهبه في الكون والحياة ، ونتيجة لتجربته الشخصية والاجتماعية .

ابتدأ الفارابي بـ تأليف هذا الكتاب بغداد ، وحمله إلى الشام في آخر سنة (٣٣٠) هجرية ، وتممه بدمشق سنة (٣٣١) ، وحرره ثم نظر في النسخة بعد التحرير فثبت فيها الأبواب ، ثم سأنه بعض الناس أن يجعل له فصلاً تدل على قسمة معانيه فصل الفصول بمصر في سنة (٣٣٧) ، وهي ستة فصول<sup>(٢)</sup> لا تقتصر على ذكر الاجتماع الانساني ووصف أنواعه وشرائطه فحسب ، بل تبحث في الوجود الاول وفي نفي الشريك عنه ، ونفي الضد ، وتذكر صفات الاول وعلمه وأنه حق ، وحياة وحكمة ؛ وتبين صدور جميع الموجودات عنه ، وشرائطها من هيولانية وإلهية

(١) يوسف بطاني (١٥٦٨ - ١٦٢٩) أشهر كتبه :

١ - La philosophie rationnelle et réelle

٢ - La cité du Soleil ( Civitas Solis )

(٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الانبيا ج - ٢ ص ١٢٩

. وثوضع حركات الاجسام السماوية وغايتها ، وأسباب حدوث الصورة ، والمادة الأولى ، ثم تعلل تماثل الصور على المادة ، وتنبع ذلك كله ببيان أجزاء النفس ووحدتها ، واحتياج الانسان إلى الاجتماع والتعاون ، وذكر المدينة الفاضلة وأخذادها .

فأنت ترى من هذه المباحث ، أن القسم الأعظم من كتاب المدينة الفاضلة محصص للبحث في الإغنيات ، لا في السياسات . لأن رأي الفارابي في المدينة الفاضلة ناتج عن نظرياته الفلسفية في العقول السابوية ، وصدور الموجودات عن الخالق ، وعلاقة الأكوان بعضها ببعض . إن كتاب المدينة الفاضلة مجموع فلسفي مختصر ، يجد فيه المطالع كل ما يحتاج إليه من نظريات النقيض ، والنفس ، والإرادة ، والاختيار ، والسعادة ، والوحي ، حتى إن هناك فصلاً عقده الفارابي للبحث في أسباب المنامات ، وتثير القوة المتخيلة ، يدل على رغبة الفارابي في معالجة أكثر المسائل الفلسفية التي كان يهتم بها فلاسفة ذلك العصر . وقد يتبادر إلى ذهن الناظر في كتاب المدينة الفاضلة أنه سيجد فيه انتقاداً للجمهورية أفلاطون ، أو أنه سيجد ردّاً على الأفكار المباشرة لاعتقاده . إن كثيراً من الإصلاحات الاجتماعية التي فتحها أفلاطون ، لا تنفق مع أحكام الدين: كالاشتراك في النساء ، والاشتراك في الأولاد ، والاشتراك في الأموال . « إن طبقة الحكام لا تملك عقاراً خاصاً ، ولا يكون لأحدهم مال أو مخزن ، ولا يكون للحكم ساء ، لأنهم يجب أن يتحرروا من الأثانية ، ويجب أن تكون النساء بلا استثناء أزواجاً مشاعاً ، فلا يعرف ولدٌ وولدٌ . » إن الأولاد هم أبناء الجميع ، فإذا ولد الأحمال سلموا إلى المراضع العامة ، ثم نشأوا بين نساء الحكام ، من غير أن يكون بينهم فرق . فأفلاطون يقول إذن شيوعية النساء ، كما يقول بشيوعية الأولاد والثروة . غير أن الفارابي لم يذكر لنا في

كتاباً شيئاً من ذلك ، ولا أشار إليه ، ولا فُتد ، ولا رد عليه ؛ فاقصر على وصف المدينة الفاضلة ، من غير أن ينتقد آراء معلميه الوثنيين .

ولنتظر الآن في تعريف الفارابي للمدينة الفاضلة . قال : « إن المدينة الفاضلة هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية<sup>(١)</sup> . » ومعنى ذلك أن أهل المدينة الفاضلة يتعاونون على بلوغ السعادة بالفكرة والعمل ، لأن لهم اعتقاداً خاصاً في الله والعقول ، وحقيقة الوجود ، والوحي ، ولهم أعمال فاضلة يقصدون من اتباعها بلوغ الخير ، لأن الاجتماع الفاضل هو الاجتماع الذي به يتعاون الأفراد على نيل السعادة ، كذلك الأمة الفاضلة : هي الأمة التي تتعاون فيها الأمم المختلفة على بلوغ السعادة . فالفارابي إذن كأفلاطون ، قد جعل غاية الفردوس الأرضي بلوغ السعادة والخير ، لأن الخير هو غاية الكون والانسان .

إن تعاون الأفراد على نيل السعادة ضرورة لا يحيد عنها ، لأن كل فرد من الأفراد محتاج إلى أشياء كثيرة ، لا يمكنه أن يقوم بها كلها ، ويعضها ، فيحتاج في ذلك إلى في جنسه ، ليقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه . ويجتمع مما يقوم به كل واحد منهم أشياء كثيرة ، مما هو ضروري للناس في حياتهم . ولهذا كثرت أشخاص الانسان ، وعمروا الأرض ، وحصل من عمراتهم لها اجتماعات إنسانية كثيرة<sup>(٢)</sup> .

فالاجتماع لانساني ضروري ، لأنه لا بقاء للانسان إلا به . وقد قال أرسطو : « إن الانسان حيوان اجتماعي . » وقال أفلاطون ، بلسان سقراط : « أرى أن الدولة تنشأ عن عدم استطاعة الفرد أن يسد حاجاته بنفسه ، وفتقاره إلى معونة

(١) الفارابي آراء أهل الديانة ، ص ٢٨ ، مصر ١٩٢٢ هجرة

(٢) الفارابي انصرحه ، ص ١٢

الآخرين . ولما كان كل إنسان محتاجاً إلى معونة أخيه في سد حاجاته ، وكانت لكل منا حاجات كثيرة ، ثم أن يتألب عدد عديد ما ، من صحب ومساعدين في مستقر واحد . فنطلق على ذلك المجتمع اسم مدينة أو دولة فينبادل أولئك الأشخاص سائر الحاجات (١) . وكل منهم عالم أن له في ذلك التبادل منفعة شخصية . وقد قال الفارابي : « إن الانسان مفلطح على الاجتماع ، لأنه لا بقاء للأفراد إلا إذا تعاونوا على نيل ما يحتاجون إليه (٢) » . وقد أخذ ابن خلدون أيضاً هذه الفكرة عن الفارابي ، كما نقلها الفارابي عن أرسطو وأفلاطون . قال : « إن الاجتماع الانساني ضروري . وبعبارة الحكاء عن هذا بقولهم : إن الانسان مدني بالطبع ، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو لمدينة في اصطلاحهم ، وهو معنى العمران . إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه (٣) . فالاجتماعات الانسانية قد نشأت إذن عن حاجة الأفراد إلى التعاون . لكن أقواماً اعتقدوا أن الاجتماع الانساني إنما نشأ عن القهر ، فإن القاهر يحتاج إلى مؤازرين ، فيقهرهم ويسخرهم ، ثم يقهر بهم أقواماً آخرين . فيستعبدن أيضاً لذاته وأهوائه (٤) . وهالك قوه رأوا أن الاشتراك في الولادة من والد واحد هو سبب الارتباط ، وأن الاجتماع والائتلاف لا يكونان إلا به ، فإذا تبأبت الآباء حصل التنافر ، وإذا تقاربت حصل الاشتراك والتعاون . وكما كان التباين قُل ، كان الارتباط أشد ، وكما كانت القرابة بعيدة ، ضعفت رابطة الاجتماع . وهالك أيضاً من ظن أن الارتباط إنما يكون بالتصاهر ، أي بزواج أولاد هذه الطائفة من

(١) افلاطون : الجمهورية ٢٦٩ ، ص ٤١ ( ف . ص )

(٢) الفارابي ، إلهام أهل المدينة العاصية ، ص ٧٧

(٣) ابن خلدون . المقدمة ، ص ٤٦ ، مضمون التكميل ، ص ١٣٢

(٤) الفارابي إلهام أهل المدينة العاصية ، ص ١٩

إننا تلك الطاقة ، والعكس بالعكس . ومنهم أيضاً من اعتقد أن الارتباط الاجتماعي إنما يكون بالاشتراك في رئيس واحد ، يجمعهم ويديرهم <sup>(١)</sup> .

إن روابط الاجتماع كثيرة ، والقارابي يذكرها من غير أن يناقش قيمتها . إلا أنه بحث عنها في معرض الكلام عن آراء أهل المدينة الفاضلة . وهذا يدل على أنه لا يوافق عليها . وبما هو جدير بالاعجاب ، أن القارابي يذكر في جملة مذكره عن هذه الروابط موراً تذكرنا بجان جاك روسو J.J.Rousseau في نظرية العقد الاجتماعي Le Contrat social ، وتذكرنا أيضاً بغيره من علماء الاجتماع المتأخرين فيما قاله : « وقوة رأوا أن لارتباط هو بالايان والتحالف والتعاهد ، على ما يعطيه كل انسان من نفسه ، ولا يتأخر الباقين ولا يتخاذلهم » ، وهذا التحالف والتعاهد شبيه بتعاقد الأفراد الذين تكلم عنهم روسو في كتاب العقد الاجتماعي . إلا أن القارابي يذكر ذلك من غير أن يناقشه ويبنه . ومن هذه لره خط أيضاً : التشابه باخلق والشم الطبيعية ، والاشتراك في نسان وثغة ، والاشتراك في المنزل ، ثم الاشتراك في المساكن والمدن ، ثم الاشتراك في الصقع . وعلى هذه الروابط كلها

#### رطة العدة .

وقد قسم القارابي هذه الجماعات بحسب روابطها إلى أنواع ، فمنها : الكلمة ، ومنها غير الكلمة .

والكلمة ثلاثة أنواع : عظمى ، ووسطى ، وصغرى . فالعظمى هي اجتماع الجماعة كلها في العمورة وهي ككل الجماعات ، والوسطى اجتماع أمة في جزء من العمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة <sup>(٢)</sup> .

---

(١) المصدر ص ١١٠ . (٢) لره . أهل المدينة الفاضلة ص ١١

(٣) المصدر ص ٢٧

أما الاجتماعات غير الكاملة ، فهي اجتماع أهل القرية ، واجتماعات أهل المحلة ،  
ثم الاجتماع في مسكة أو في منزل . والخير الأفضل والكمال الأقصى ، إنما ينال أولاً  
بالمدينة ثم بالمعمورة ، لا بالاجتماع الذي هو أقصى من المدينة .

فالسعادة ممكنة إذن عند الفارابي على وجه الأرض ، إذا تعاون أفراد المجتمع  
على نيلها بأعمالهم الفاضلة . إن كل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة ، ولكن  
كل اجتماع إنساني ، كبرى أو صغرى ، هو الاجتماع الذي يشمل على جميع أم  
الأرض . وأحسن دولة ، تنال بها السعادة ، هي الدولة الكبرى . فالفارابي قد  
تبأ إذن باجتماع الأمم كلها ، واتصالها بعضها ببعض ، واتحادها ، فكأنه رجل  
من رجال القرن العشرين ، يؤمن بالسلام ، ويثق برسالة جامعة الأمم . فله يقتصر  
كأفلاطون وغيره من اليونانيين على تنظيم مدينة ضيقة كآثينا واسبارطة ، بل  
وكرر في اتحاد الأمم كلها ، واجتماعها حول ملك واحد . فهو إذن في هذا الأمر  
وسع تصوراً من اليونانيين ، لأن مفكرهم لم يخرجوا في الأمور السياسية عن أفق  
الحياة اليونانية . ولعله لم يأخذ بهذا الرأي إلا تحت تأثير الاعتقاد الديني .

ألم يتعلم أن « الإنسان أخو الإنسان أحب أم كره » ؟ ألم يعلم أنه « لا فضل  
لعرفي عى عجمي إلا بالقوى » ؟ وأن القوى تجمع الأمم كلها في حظيرة واحدة ؟  
إن جامعة الدين أوسع نطاقاً من جامعة الجنسية ، وليس بينها وبين المعمورة الفاضلة  
التي يشير إليها الفارابي إلا خطوة واحدة . إن تعاون الأمم المختلفة ينتج المعمورة  
الفاضلة ، كما أن تعاون الأفراد يحدث المدينة الكاملة . وقد شبه الفارابي مدينته  
الفاضلة ببدن ته صحيح ، تتعاون أعضاؤه كلها على تنمية حياة الحيوان وحفظها ،  
فالأفراد يتعاونون في المدينة ، كما تتعاون المدن في لامة ، وكما تتعاون الامة في  
المعمورة . وقد أخذ الفارابي هذه الفكرة من أفلاطون ، لأن أفلاطون لا يفرق



بين الفرد والجماعة ، ويقول في كتاب « تيهنت » : إن الطبيعة متشابهة في جميع « جزائرها » ، وأنه لا يمكن معرفة الانسان معرفة حقيقية إلا بعد معرفة العالم ، وأنه لا فرق بين الفرد والجماعة إلا في الكمية . وكثيراً ما نجد أفلاطون يبرهن على حقيقة الجماعة بالكلام عن الفرد ، ويبرهن على حقيقة الفرد بالكلام عن الجماعة ، فمن ذلك قوله : « المدة عدالتان : عدالة في الفرد ، وعدالة في الدولة . والدولة وسط كبير من الفرد . فالأرجح أن المدة أظهر سيفاً الوسط الأكبر ، وأسهل تدبيراً »<sup>(1)</sup> . وقوله : « قلنتقل من المقال الذي اتضح لنا في الدولة ، إلى تطبيقه على الفرد ... » وبوضع لدولة والفرد جنباً إلى جنب ، والجمع بينهما ، تسطع منهما ضرورة العدالة<sup>(2)</sup> . فالفضيلة في الفرد ، كالفضيلة في الدولة . ولا يختلف الفرد المعادل عن لدولة العادة ، لأن لدولة تحصى كبير ، كما أن الفرد دولة صغيرة . لذلك قسم أفلاطون طبقات حياة لاجتماعية ، على حسب الملكات النفسية الثلاث التي يجدها في الفرد ، فالشهوية هي نفس العمال ، والفطرية هي نفس المحاربين ، والناطقة هي نفس الفلاسفة . إن النوميس الجسدية والروحية متماثلة فكما أن القواعد الصحية تحتفظ قوة لبدن ، كذلك تورت ممارسة المدة صحية العدل في النفس<sup>(3)</sup> . فالفضيلة هي صحة النفس وجمالها وسجيتها الصالحة . حتى إن أفلاطون يذهب في هذه المقابلة بين جسد ونبوة مذهباً جيداً ، فيشبه الكسالى في الدولة بالبلغم ، ويشبه المسرفين بالصفراء<sup>(4)</sup> ، كما يشبه أصحاب المذهب العضوي في أياما هذه حادثة النماغوسيت باندفاع وطني ، وحداثة الادخار حيواني بالادخار

(1) Platon : T. eutero : ١. 1-4

(2) Platon Republique . ٥٩٥

(3) Platon, Ibid 434

(4) Platon Luc 444

(5) Ib.d, 564 . De legibus ١٠١٤

الاقتصادي . فالكسالى والمسرِفون يحدّثون اضطراباً في جسم الدولة ، كما يحدث  
 البلقم والصفراء تشويشاً في الجسد . وقد ذهب الفارابي أيضاً هذا المذهب في المقايسة  
 بين الجسد والدولة . قال : « وكما أن البدن أعضاء مختلفة ، متفاضلة الفطرة والقوى ،  
 وفيها عضو واحد رئيس ، وهو القلب ، وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس .  
 فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة ، متفاضلة الميئات ، وفيها إنسان هو رئيس ،  
 وآخرون تقرب مراتبهم من الرئيس <sup>(١)</sup> . » إن في الجسد أعضاء تقوم بوظائفها ابتغاء  
 غرض العضو الرئيس ، وأعضاء أخرى تفعل أفعالها على حسب أغراض الأعضاء  
 الأولى . فمن الأعضاء ما هو قريب من القلب يخدمه في غرضه ، ومنها ما هو بعيد عنه  
 يخدم الأعضاء الأولى في أغراضها . فالأعضاء الأولى تخدم ولا ترأس أصلاً . إن  
 تعاون أعضاء المدينة يشبه تعاون أعضاء الجسد ، فالأفراد الذين يلزمون الرئيس  
 يخدمونه في أغراضه ، ويكونون في الرتبة الأولى ، والأفراد الذين في الرتبة الثانية  
 يخدمون أغراض الرتبة الأولى . وهكذا تترتب أجزاء المدينة إلى أن تنتهي إلى  
 أعضاء يخدمون ولا يخدمون ويكونون في ذنى المراتب . . إن هذه الأفكار تذكرنا  
 بأراء سبنسر <sup>(٢)</sup> وغيره من أصحاب المذهب العضوي الذين يقايسون بين الجسد  
 والحياة الاجتماعية ، فيحدّثون أن لكل عضو من أعضاء المجتمع عملاً يقوم به ، كما  
 تقوم أعضاء الجسد بوظائفها ، ويحدّثون أيضاً أن الأفراد بالنسبة إلى المجموع ،  
 كالخجيرات بالنسبة إلى الجسد . فكأن الجماعة جسد كبير ، وكان البدن جماعة  
 صغيرة . وقد رد العلماء اليوم على هذه النظرية ، وبينوا أن بين وظائف الحياة  
 ووظائف الاجتماع فرقاً عظيماً من حيث تعاونها واختلافها ، وكأني بالفارابي أدرك

(١) الفارابي لراء اهل المدينة العنصنة ص ٢٩

(٢) Spencer . Princ. de Sociologie 2 partie II

ما في هذه المقايسة من الصعوبة فقال : « غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والحيات التي لها قوى طبيعية ، وأجزاء المدينة ، وإن كانوا طبيعيين لها ، فان الحيات والملكات التي يفعلون بها فعلهم للمدينة ليست طبيعية ، بل ارادية .. »<sup>(١)</sup> فالفرق بين المدينة والبدن : أن أعضاء المدينة أفراد يشعرون ويفكرون ويفعلون ، أما حجيرات الجسد ، فهي لا تفكر ولا تريد ، بل تعمل بقوى طبيعية ، وهذا أحسن ما قيل في الرد على المذهب العضوي ، وبين التواردق التي تنصل علم الاجتماع عن عمارة الحياة .

نتج مما تقدم أن لمساواة بين الجسد والبدن ليست مطلقة ، لأنهما يتشابهان في أشياء ويختلفان في أخرى . ولما كان غرض الفارابي في المدينة الفاضلة تنظيم الحياة الاجتماعية على صورة أوتوقراطية يكون الحكم فيها ملك مستقل ، يرأس الجميع من غير أن يكون مسؤولاً ، فقد عاد إلى المقايسة بين جسد و بدنة ، فقال ان العضو الرئيس في البدن هو بالطبع : ككل أعضائه وأتمها ، كذلك رئيس المدينة يجب أن يكون أكمل أجزاء المدينة ، وكما أن القلب يتكون أولاً ، ثم يكون هو السبب في وجود سائر لأعضاء ، كذلك رئيس المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وفرداها . وكما تقررت لأعضاء من العضو الرئيس ، كانت أعمالها أشرف ، وادبعت عنه كانت أعمالها أحسن .

قال الفارابي : « وتلك أيضاً حائل لموجودات ، فان السبب الاول نسته في سائر لموجودات ، كنسبة ، ثل المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها »<sup>(٢)</sup>

(١) المدينة الفاضلة ص ٨٠

(٢) المصدر نفسه ص ١٢

تقر إذن يعتقد أن الموجودات مراتب ، وأن الآخر منها يقتضي غرض ما هو غرضه  
إلى أن ينتهي إلى السبب الأول .

فالمدينة الفاضلة هي المدينة التي ترتبت أعضاؤها على صورة شبيهة  
بترتيب الموجودات واتصالها بعضها ببعض .

إن أكل مدينة هي مدينة الله ، أما المدينة الفاضلة فتحتذي في أجزائها  
وترتيبها مراتب الكون ، وينبغي أن تنظم المدينة الفاضلة وفقاً لنظام  
الوجود ، ويجب أن تحذو في أفعالها حذو رئيسها الأول <sup>(١)</sup> فالسياسة إذن قسم  
من علم ما بهد الطبيعة ، والنظام الاجتماعي يجب أن يكون مشابهاً لنظام الكون لأن  
العالم حيوان كبير ، كما أن الحيوان عالم صغير .

وكما أن جسد الحيوان إذا أصيب بمرض فقد مزاجه ، وتشوشت أفعاله ،  
واضطربت أعضاؤه فكذلك المدن قد تصاب بأمراض عديدة ، فتصبح المدينة  
الصحيحة مريضة ، وتنقلب المدينة الفاضلة إلى مدينة ضالة ، يستحسن أهلها القبيح  
ويستقبحون الحسن .

تعرف المدينة الفاضلة بأراء أهلها وأعمالهم ، كما تعرف أيضاً بنسبتها إلى المدن  
الضالة . فالمدينة الفاضلة هي ضد المدينة الحاملة ، والمدينة الفاسدة والمدينة المتبدلة

(١) المصدر نفسه . قال الفارابي : «فلي هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتضي  
غرض السبب الأول . فالشيء أعطيت كل ما به وجودها من أول الأمر ، فقد احتذي بها من  
أول أمرها حذو الأول ومقصده ، فعادت وصارت في المراتب العالية . وأما التي لم تعط من  
أول الأمر كل ما به وجودها ، فقد أعطيت قوة تدرك بها نحو ذلك الذي يتوقع نيله . ويقتضي  
في ذلك ما هو غرض الأول . وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة ، فإن أجزاءها كلها  
ينبغي أن تحتذي بأفعالها حذو مقدر رئيسها الأول .» ص ٨٢-٨٣

## والمدينة الضالة . (١)

فالمدينة الجاهلة : هي المدينة التي لم يعرف أهلها السعادة ، ولا خطرت  
يألمهم ، إن أُرشدوا إليها لم يقيموها ، وإن ذكرت لهم لم يعتقدوها . لا يعرفون  
من الخيرات إلا سلامة الأبدان ، واليسار ، والتمتع باللذات ، ونيل المجد والعظمة  
وإذا ضاع أحد أفرادها شيئاً من ماله ، أو أصيب بآفة في بدنه ، أو لم يتمتع بلذاته  
حسب ذلك شقاء ، وعده فساداً .

تقسم هذه المدينة الجاهلة إلى أقسام منها :

المدينة الضرورية : وهي المدينة التي يقتصر أهلها على الضروري من المأكل  
والشروب والملبوس والسكن ، ولا يفكرون إلا في التمايز على ذل ذلك ،  
والمدينة البذلة : وهي المدينة التي قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار  
والثروة ، لا على أن ينفعوا بذلك ، ولكن على أن يكون اليسار هو الغاية  
في الحياة ؛

ومدينة الكرامة : وهي التي قصد أهلها أن يتعاونوا على أن يكونوا مكرمين  
ممدوحين ، مذكوريين مشهورين بين الأمم ، محمدين معظمين بالقول والفعل ،  
ذوي فحمة وبهاء ؛

ومدينة الخسة والشقوة : وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة من المحسوس  
والتحيل وإيثار الهرل واللعب .<sup>(٢)</sup>

ومدينة التغنى : وهي التي قصد أهلها أن يكونوا القاهرين لتغيرهم ، ويكون

(١) القرطبي ، إرشاد أهل المدينة لنعامة . ص ٩٠ .

(٢) المعترف ، ص ٩١ .

هدفهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط ؛

والمدينة الجماعية : وهي المدينة التي قصد أهلها أن يكونوا أحراراً يعمل كل منهم ما يشاء ، فيتبع هواه ، ولا يتبع قسه من شيء ، أحلاً ، وهي شبيهة بالتوضوية

٢٠ — ومن المدن التي هي ضد المدينة القاضية المدينة القاسية وهي المدينة التي يعلم أهلها ما يعلمه أهل المدينة القاضية من أسباب السعادة ، ويعرفون الله والعقل الفعال ، ويعتقدون ذلك كله ، ولكن تكون أفعالهم أفعال المدن الجاهلة ، فهم يقولون بما يقوله أهل المدن القاضية ، ولكن من غير أن يعملوا به .

٣٠ — ومن المدن المضادة للمدينة القاضية المدينة المتبرلة ، وهي التي كانت آراء أهلها وأفعالها في القديم ، مطابقة لآراء المدينة القاضية وأفعالها إلا أنها تبدلت فدخلت فيها آراء قاسية واستعالت أفعالها إلى أفعال مذمومة .

٤٠ — ومنها المدينة الضالّة : وهي التي تعتقد في الله ، وفي الثواب ، وفي العقل الفعال ، آراء قاسية ؛ ويكون رئيسها الأول ضالاً ، يظن أنه يوحى إليه ، وهو يبعد عن لوحى ، بعد الساء عن الأرض : فيخدع الناس ، ويغرم بأقواله وأفعاله .

إن وصف الفارابي للمدن الضالة نالغ من وصفه للمدينة القاضية ، لأنه يتكلم عن القهر والبقوة ، وتنازع البقاء ، والبغض ، والتعاليب وغير ذلك من روابط هذه المدن ، عبارة تذكرنا بداروين Darwin ونيتشه Nietzsche . قال الفارابي : «إن

---

(١) آراء أهل المدينة القاضية ص ٩٢ قال الفارابي : «يملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن القاضية ، ورياستهم مضادة لرياسات القاضية وكذلك سائر من فيها»

المدن الجاهلة والضالة ، إنما تحدث . في كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة  
القاسدة . »

فمن هذه الآراء رأي الدين يقولون إن الموجودات متضادة ، وإن كل واحد  
منها يلتمس التغلب على الآخر ، فيحصل على شيء يحفظ به وجوده ، ويلتمس من  
الوسائل ما يستطيع أن يحارب به أعداءه ، حتى إذا تغلب على ضده جعله شبيهاً به  
في النوع ، واستخدمه لقضاء ما هو نافع له . قال : « فانا نرى كثيراً من الحيوان  
يلتبس على كثير من باقيها ، فيلتمس إفسادها وإبطالها ، من غير أن ينتفع بشيء من  
ذلك قعاً يظهر ، كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره ، أو أن  
وجود كل ما سواه ضار له . » ثم قال : « وقد جاءت هذه الموجودات أن تتغالب  
وتتصارف ، فالأقهر منها له سواء يكون أتم وجوداً . » والمالب قد يهلك المغلوب  
وقد يبقيه ليعتخدمه ويستعبده وينتفع به . إن هذه الحال هي طبيعة  
الموجودات وفطرتها فلي الإنسان صاحب الفكر والاختيار والإرادة ، أن يقلد  
أعمال الأجسام الطبيعية والحيوانات في غرورها . قال الفارابي : « فالعدل إذن  
التغالب ، والعدل هو أن يقهر ما تقو منها ، والمقهور إما أن يقهر على سلامة بعضه ،  
أو هتك وتلف ، واقترد القاهر بالوجود ، وقهر على كراهة وبقي ذليلاً ومستعبداً  
تستعبده الطاقة القاهرة . ويصل ما هو الأتق للقاهر ، في أن ينال به الخير الذي

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦ - (٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٧

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٠٧

(٤) قال الفارابي : « والطلب أبدأ ، إما أن يطل بعضه ، لأنه في طبعه أن وجود ذلك الشيء  
نقص ومضرة في وجوده هو . وإما أن يستخدم بعضاً يستعبده لأنه يرى في ذلك الشيء أن  
وجوده لا جله هو . » راجع أيضاً : Carra de Vaux : les Penseurs de l'Islam,  
T. IV. P. 12. Paris 1728

عليه التغالب ويستديم به فاستعباد القاهر للمقهور هو أيضاً من العدل ، وإن بغل المقهور ما هو إلا قمع للقاهر هو أيضاً عدل ، فهذه كلها هي العدل الطبيعي وهي التفضيلة <sup>(١)</sup> « إن هذه الآراء تشبه آراء نيتشه في كتاب زرادشت مشابهة حقيقية . قال الفارابي : « وأما سائر ما يسمى عدلاً مثل ما في البيع والشراء ، ومثل رد الودائع ومثل أن لا يغضب ، ولا ييجور ، واشياء ذلك ، فإن مستعمله إنما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف ، وعند الضرورة الواردة من خارج » . « فالتفضيلة دليل إذن على الضعف والخوف . فإذا كان المماقدون ضعفاء ، يخاف بعضهم بعضاً ، حافظوا على الشركة ، لكن متى قوي أحدهم على الآخرين ، ناله بغير شرائط الاتفاق ويروم القهر . وقد يترك الناس التغالب ويتعاونون على الحياة ، فإذا وقم التكفؤ ، وتآدى الزمان على ذلك ، لم يدروا كيف كان منشأ ذلك التعاون ، وظنوا أن العدل هو الموجود الآن ، ولا يعلمون أنه خوف وضعف . وهذا شبيه بقول نيتشه : إن الضعفاء يحسون أنفسهم ضالخين ، لأن ليس لهم برائن ، وهو مشابه أيضاً لآراء فلاسفة النشوء والارتقاء في تنازع البقاء : « Struggle for life » ولا آراء هوبس Hobbes القائل : « إن الإنسان دئب على أخيه الإنسان Homo homini lupus » حتى إنك لتجد فيها أيضاً مشابهة لآراء سبنسر في تولد الغيرة من الأتانية أو العدل من الظلم .

وليس الفارابي هو أول من ذكر هذه الآراء وفندها ، لأن فلاتون قد سبقه إلى ذلك في كتاب الفرجياس ، وكتاب الجمهورية ، فمما قاله فلاتون في الفرجياس : « إذا أراد الإنسان أن يعيش عيشة حسنة ، وجب عليه أن يترك لأهله العنان ، حتى تنمو نموّاً لا يحول دونه شيء . وإذا بلغت هذه الأهواء

(١) المصدر نفسه ، ص ١٠٢ (٢) انظر مقدمة القصة ص ١١٢



نهابتها ، وجب على الانسان أيضا أن يكون قادراً على إرضائها بشجاعة ودهاء .  
فكما تولدت في قلبه شهوة سكنها . إن أكثر الناس لا يفعلون ذلك . فهم لا  
يمدحون الاعتدال والعدالة ، إلا لأنهم أنذال لا يستطيعون أن يتبعوا أهواءهم .<sup>(1)</sup>  
وقال أيضاً في كتاب الجمهورية : « العدالة إنما هي حق الأقوى »<sup>(2)</sup> ،

غير أن مذهب القاربي في الأخلاق ليس مبنياً على القوة كذهب نيتشه ، بل  
هو مركّز على الفضيلة . إن الانسان السعيد هو الانسان الفاضل ، والمدينة السعيدة  
هي المدينة التي يحكمها ملك فاضل . وقد وصف القاربي صفات العضو الرئيس كما  
وصفه أفلاطون ، وبين أن الملك الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً حكيماً . فقد  
قال أفلاطون في كتاب الجمهورية : « لا يمكن زول مؤس الدول والحكام  
وشقاء النوع الانساني ما لم يمدك الفلاسفة ، ويتفلسف الملوك والحكام ، فلسفة  
صحيحة تامة ، أي ما لم تعد لقوت : السياسية ، والفلسفية في شخص واحد »<sup>(3)</sup>  
وقد عدد أفلاطون مزايا الفيلسوف الحقيقي . قال : « إن الفيلسوف الحقيقي يجب  
أن يكون محباً للحقيقة ، ذو رغبة وفيرة في معرفة كل الموجودات . مبغضاً للكذب  
محباً للصدق ، ميالاً إلى حقار لذات الجسدية ، غير مكثرت بالمال ، شديد القناعة  
زهداً في حياة ، ناذراً لنفسه . شجاعاً ، لموت ، بعيداً عن الضاد والعجرفة  
والكبر . ويجب أن يكون أيضاً منجماً ، مدركاً ، حراً ، قوياً ، الخدس  
عدلاً ، دمث الطباع ، مربع الحاضر ، وكرة والحافظة ، محباً للجمال ، ذو فطرة  
موسيقية ، قانونية منسقة »<sup>(4)</sup> .

وقد نسج القاربي على منوال أفلاطون في وصف رئيس المدينة الفاضلة قال :

(1) Gorgias 483 et sa

(2) République 333-344

(3) République 473

(4) Ibid, VI 485-489

« ان الرئيس الحقيقي هو رئيس الامة الفاضلة ، ورئيس المعمورة كلها . ولا يجوز ان يكون فوقه رئيس اصلاً ، بل هو فوق الجميع ، وليس في وسع كل انسان ان يكون رئيساً ، لأن الرئاسة صفات لا وجود لها في كل شخص . واما يكون الرئيس انساناً قد استكمل جميع الصفات الحسنة ، فصار عقلاً وسقولاً بالفعل ، وتكون القوة للتخيلة قد استكملت عنده بالطبع ، حتى صارت قادرة في البقطة ، او في وقت النوم ، ان تقبل الجرئيات عن العقل الفعال . فالانسان الذي حصل فيه العقل الفعال ، هو الذي يصلح للرئاسة ، فيفيض عليه ما يفيض من الله على العقل الفعال ، ويكون حكيماً وفيلسوفاً ، نبياً منذراً ، مسيكوناً ، ومحرراً ، هو الآن ويكون في اكل مراتب الانسانية ، وفي اعلى درجات السعادة ، ثم يجب أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة القول والتجمل وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة ، وان يكون له مع ذلك جودة ثبات يده لمباشرة الاعمال ( ١ ) . »

ثم ذكر الفارابي صفات اخرى غير هذه قال ( ٢ ) : « يجب أن يكون لرئيس داء لاعصاء ، جيد الفهم والنصور لكل ما يقال له ، جيد لحفظ لما يفهمه ، ولما يراه ويسمعه ، ولما يدركه ، جيد النقطه ذكياً ، اذ رى الشيء بأدنى دليل فطن له ، محباً للتعليم ولاستعادة ، منقاداً له ، سهل القبول ، لا يؤلمه تعب التعليم ، ولا يؤذيه الكدر الذي يذله منه ، غير شره على الكول والمشروب ، محباً للصدق واهله ، مبغضاً للكذب وذويه ، كبير النفس ، محباً لهكرامة ، محترماً لثمال ، واسائر عرض الدنيا ، محباً للمعدل وأهله ، ومبغضاً للجور والظلم ، عدلاً غير صعب القياد ،

( ١ ) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٣ - ٩٥ ، قال الفارابي : هو رئيس لمدينة الفاضلة يس يمكن أن يكون في انسان فهو ، لأن الرئاسة انما تكون بشيئين : أحدهما أن يكون به نقطة والطبع معداً لها ، والثاني بهيأة والملكة لإرادته ص ٨٣ .

( ٢ ) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٠ - ٨٨ .

لا لجوراً ولا جوراً إذا دُعي إلى العدل ؛ بل صعب القياد ، إذا دُعي إلى الجور  
وإلى القبيح ، قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل ، جسوراً  
مقدماً ، غير خائف ولا ضعيف النفس . »

إن هذه الصفات التي ذكرها الفارابي لا تختلف عن الصفات التي ذكرها أفلاطون  
إلا قليلاً . فهو قد اشترط أن تكون السياسة خاضعة للفلسفة ، وأن يكون  
الحاكم فيلسوفاً ، والفرق بين دولة الفارابي ودولة أفلاطون ، أن الفارابي يريد أن  
تجتمع السلطة كلها في يد شخص واحد ، وأن تلتف المعمورة حول ملك يقبل  
تعاليمه عن العقل الفعال . أما أفلاطون فيرى أنه يجب أن يُعهد بمقاليد الأمور إلى  
الفلاسفة ، ويرى أن في تربية هؤلاء الفلاسفة وفي تنظيم حياتهم ما يضمن للشعب  
شروط شرارة العدالة عليه . فجمهوريته جمهورية أرستقراطية ، أما دولة الفارابي  
فهي دولة توفراطية مبنية في رجل واحد .

غير أن هذا الخلاف بين الفارابي وأفلاطون ليس حقيقياً ، لأن الفارابي يريد  
جمع هذه الصفات كلها في إنسان واحد صعباً جداً<sup>(١)</sup> قال : « فإذا لم يوجد إنسان  
وحد جتمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن وجد اثنان : أحدهما حكيم ، والثاني  
فيه الشرائط الباقية ، كئناهما رئيسين »<sup>(٢)</sup> . وإذا اجتمعت هذه الصفات في ثلاثة  
أو أربعة أو خمسة ، كانوا جميعهم رؤساء ، وإذا لم يوجد حكيم تضاف إليه

(١) آراء أهل المدينة المتنازعة : ص ٨٨ قال الفارابي : « واجتماع هذه كلها في إنسان واحد  
عسر ، فذلك لا يوجد من قطر على هذه القطرة ، لا الواحد عدل الواحد والأقل من الناس ، فإيس  
بين هذا القول وقول ابن سينا لا ، شارح : النسخة التاسعة : ص ١٢٤ ج ٢ ، من شرح  
صير لدين لطومي . « جل جناب حق عن أن يكون شريعة لكل واحد ، أو يظلم عليه ، إلا  
واحد بعد واحد . »

(٢) آراء أهل المدينة المتنازعة : ص ٨٩

إدارة المدينة ، لم تلبث تلك المدينة بعد مدة أن تهلك . وهكذا يعود القارابي إلى رأي أفلاطون في جعل الفلاسفة الحكام كثيرين ، وتنقلب ملكيته الاوتوقراطية إلى ارسقراطية الفلاسفة والعلماء .

من الصعب بيان الاسباب التي جعلت القارابي يعود إلى هذه الجمهورية ولكن لعل للحياة الاجتماعية في زمانه تأثيراً في هذا الرأي ، فهو يطلب أن يكون الحاكم واحداً ، وأن يكون عالماً فيلسوفاً ، ويرى أنه لا بد من تعدد الحكماء إذا لم تجتمع هذه الصفات كلها في رجل واحد . فقد تكون الحكمة في رجل والعفة في رجل آخر ، كما كانت السلطة الدينية في زمانه منحصرة في الخليفة المقيم في بغداد ، وكما كانت السلطة الزمانية موجودة في يد الامراء والولاة المنتشرين في سائر أنحاء المملكة .

إن رأي القارابي في المدينة الفاضلة ، لا يخلو في بعض الاحيان من السذاجة ، غير أن قوة وصفه نائشة في الحقيقة عن صدق تصويره ، وقوة إيمانه وثقتة بطبيعة الانسان وفطرته . إن مدينته الفاضلة هي مدينة الصالحين الذين يحكمهم فلاسفة حكماء أو أنبياء منذرون ؛ لذلك كانت هذه المدينة الفاضلة مدينة خيالية بعيدة عن الحياة والتجربة ولذلك أيضاً أكثر القارابي من وصف المدن الفاضلة . من الصعب معرفة هذه الأم الفاضلة التي يشير اليها القارابي ، ويغلب على الظن أنه لا يصف في هذا الباب . مما معناه ، بل يذكر حكماً عامة ، مبنية على حوادث جزئية مشتهرة ومقتبسة من جمهوريات أفلاطون . لأن أفلاطون تكلم في الجمهورية عن ثورة الجهل على العلم ، وتفوق البطل على الحقيقة (٤٨٨) فهو إذن ينسج في أكثر هذه المسائل على منوال أفلاطون ، إلا أنه ينع في التحريد أكثر منه ، فجاءت مدينته الفاضلة بعيدة عن الواقع .

وفصارى القول . . . إن المدينة الفاضلة التي ألقاها الفارابي أقرب إلى السماء منها إلى الأرض ، لا بل هي نتيجة من نتائج فلسفته الكونية ، ورأيه في مراتب الموجودات وارتقاها ، من الشريف إلى الأشرف ، حتى تنتهي إلى العقل الفعال وتصل عن طريقه بالآله . فكما أن الآله هو ملك السماء والعالم ، والمدير الحكيم الذي رتب الموجودات كلها ، ونظمها تنظيماً حكيماً . كذلك الملك الفيلسوف ، هو رئيس المدينة ومديرها ، وكما أن الكواكب والأفلاك مراتب ودرجات ، شبه ترتيب قوى النفوس ودرجاتها ، فكذلك حدد الإنسان فيه أعضاء متعاونة كتعاون أعضاء المدينة واتصالهم برئيسهم . فالكون والمعمورة الفاضلة والإنسان حلقات مختلفة ، لسلسلة واحدة . إن رئيس المدينة الفاضلة حكيم تشرق عليه من العقل الفعال صور تحمل أفعاله منسجمة في نظام الكون واتساقه . . . . . » هكذا تتسق الموجودات وتنظم وتوحد ، هكذا تصل السياسة بالفلسفة ، وتطبق الفلسفة على الموجود ، هكذا ينفك اتصال النفوس بعضها ببعض وتزداد لذة السابقين بانضمام اللاحقين إليهم . . . . . وكل ضائعة طائفة أخرى ، وكما كثرت النفوس المتشابهة لمشاركة ، وتصل بعضها ببعض ، يكن التعداد كل واحدة منها ، زبداً ، وكلما لحق بهم من عدم ، زد التعداد من لحق لأن بمصادفة لماضين ، وزادت لذات الماضي وتعدل اللاحقين بهم . » ويبدو هذا لاتصال بين ماضي وحاضر إلى الانهابة فلا حد ولا نهاية إذن بذات التي يشعر بها أهل المدينة الفاضلة ، سواء أكان ذلك

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص - ٩٥ . قول الفارابي : « إذا مضت طائفة فبطلت أيدئها ، وخلصت أفسها وسعدت ، ففتحهم من آخرون في مرتبتهم بخدمهم ، قاموا مقامهم ، وفعلوا أفعالهم . فإذا مضت هذه أيضاً وحلت ، صاروا يضاهي سعادة إلى مراتب أولئك لماضين ، واتصل كل واحد بشبيهه في النوع والكمية والكيفية . »

قبل الموت أو بعده . إن مدينة الفارابي تصل سعادة الدنيا بسعادة الآخرة ، وتدل  
على تفاؤله وثقته بظرة الانسان ، على خلاف بعض معاصريه ، من الشعراء الذين  
زعموا أن الظلم من شيم النفوس ! هي حلم لذيذ ، ولكن الأحلام ليست دائماً  
خالية من الحقيقة ، وكثيراً ما يفضل الخيال على الحقيقة وتنسج الحقائق بخيوط  
الأحلام ! .



## المحاضرة الرابعة

### نظرية الفيض عند ابن سينا

او صدور الموجودات عن الخالق



ما هو رأي الفيلسوف في هذه الاشياء المحسوسة ، والكواكب المتيرة والسماء المظلمة ، هل وجدت هذه الاشياء قبل زمان أم هل حدثت معه أو بعده ، هل هي قديمة أم هل هي حادثة ؟ وهذا النور لدى بديل صور الكائنات والجاذبية التي يمتلج بها قلب الفلك ، والحياة التي تدب في أعضاء الحيوان ، هل وجد ذلك كله منذ القدم ، أم هل هو حادث ، هل يبقى إلى الأبد أم هل يفنى حينما يفنى الزمان ، وينقلب النور إلى ظلمة . ليت شعري هل فائق هذا الوحد لحظة واحدة لينطوي في غياهب العدم ، أم هل هو أبدي ، أزلي .

هذه مسألة حارت عقول الفلاسفة فيها منذ القدم فحيرت قلب أرسطو كما حيرت قلب أفلاطون والغاربي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين ولا تزال اليوم معضلة الفلاسفة الكبرى ، ومسألة المسائل كلها علمية كانت أو أدبية أو خلقية .

لا تظنوا أنني سأتيكم في هذا المساء بحل لهذه المسألة ، فثنا الآن لست أدري ، إذا كان نطاق العقل قادراً على لاطعة بها أو بعض أجزائها ، لكن ذلك لم يمنع الفلاسفة من التفكير في مبدأ الكون ونهاية الوجود فمثل كل منهم دوره على مسرح

الحقيقة كما يمثل الشعراء أدوارهم على مسرح الخيال وغرضنا نحن اليوم أن ننتقد هذه الأدوار التي مثلوها ، كما ينتقد الأدباء أدوار الممثلين ، وسيتبين لكم من هذا البحث التاريخي أن الفارابي وابن سينا لم يقولوا بقديم العالم كما كان يقول به أرسطو ، بل غيرا آراءه بما أضافاه إليها من مبادئ الفللفة الاسكندرانية ليجعلها مطابقة لأصول الدين ، فهما إذن قد ابتعدا عن مبادئ أرسطو ليتقربا من الدين ؛ لكنها كما سنرى لم تنجح في عملها هذا ولم يوفقا إلى إثبات حدوث الامكان بل اعتمدا رأي الافلاطونية الحديثة في القول إن الوجود يفيض عن الاول كما يفيض النور عن الشمس والحرارة عن النار .

إن أرسطو كما تعلمون يقول بقديم العالم ، حتى لقد زعم أنه باق لي الابد وأن الحركة أزلية كالزمان ، وأن حورة الحاضر تشمل الماضي كما تشمل المستقبل ، غير أنه قال أيضا إن الحركة لا تقوم بنفسها وإنما محتاجة لمحرك أول . وإذا كان العالم قديما فهو محتاج في قدمه إلى مبدأ يستند اليه ، إلى عقل يجعله معقولا ، وهذا المبدأ هو الحق الذي لا حق بعده ، والكل الذي لا كل فوقه ، والفعل المحض الذي لا عدم في ذاته ، ومعنى ذلك أن العالم محتاج إلى إله ولكن كلا منهما قديم ، لأنه ليس لفعل الإله ابتداء ولو كان لفعله ابتداء لكان العالم حادثا ، إلا أن المحرك الاول يحرك العالم منذ القدم ، يحركه من غير أن يتحرك معه ، لأنه إذا تحرك انتقل إلى الشر لا إلى الخير ، إذ لا يعقل أن يكون هناك خير غير الذي له في ذاته .

والقول بقديم العالم لا يتفق مع أصول الدين ، لأنه يؤدي إلى إثبات قديتين وسحرمان الخالق من جهة الابداع ، فالابداع إذن هو خروج من العدم إلى الوجود وقد قال علماء الكلام بذلك واستندوا على وجود الله بحدوث العالم ، قالوا إذا كان العالم حادثا فهو بحاجة إلى محدث ، لأنه لا يعقل أن يحدث العالم من غير أن يكون



له مبدع فالاله إذن موجود لان العالم - اذت -

غير أن فلاسفة الاسلام لم يتبعوا في ذلك رأي أرسطو ولا احتذوا فيه حذو علماء الكلام ، لأنهم إن تبعوا رأي أرسطو بمخذاقيره ابتعدوا عن اصول الدين وان ساروا على طريقة المتكلمين انقلبت الفلسفة الى واسطة لان طريقة علم الكلام إنما هي طريقة جدلية تؤاخذ الخصوم بلاوازم مسلماتهم ( المنقذ ٤ ص ٨٠ ) وتخوض في البحث عن الجواهر والاعتراض من غير ان تبلغ في ذلك الغاية القصوى ، فلم ينبع الفارابي وابن سينا طريقة علماء الكلام كما انهما لم يقلدا أرسطو ابتداءً اعنى حتى ن ان طفيل قد ذكر في حي ابن يقظان ان في كتاب الشفاء أشياء كثيرة لم تبلغنا عن أرسطو ( بن الطفيل حي ابن يقظان ص - ١٧ ) وقد أضاف ابن سينا هذه الاشياء الى فلسفة أرسطو لانه كان يريد ان يجمع بين الدين والفلسفة كما فعل الفارابي قبله حتى ن ابن رشد وهو اقرب فلاسفة العرب الى أرسطو قد ألف كتابا في ذلك سماه فصل المقال في بيان الحكمة والشريعة من الاتصال فالجمع بين الدين والفلسفة كان غاية اكثر فلاسفة العرب حتى لقد اثبت ( غوثيه ) و ( آسين بالاسيوس ) ان هذه الصفة هي أهم الصفات التي تتميز بها الفلسفة العربية عن الحكمة اليونانية ، وقد وجد العرب في مبادئ الافلاطونية الحديثة خير واسطة لتحقيق هذه الغاية ، فاتبعوها عن طريق كتاب الابطون وحياءهم يظنون انهم يتبعون أرسطو ) ، وسيوضح لنا ذلك بعد الاطلاع على نظرية الفيض عند ابن سينا ويمكننا ان نقول ان هذه النظرية ناتجة عن تأثير الفلسفة الاسكندرانية وعن ادعان ابن سينا لعلماء الكلام .

ما هي نظرية الفيض : ان نظرية الفيض هي النظرية التي تبين لنا كيفية صدور الموجودات عن الاول ، فتزعم ان هذا الصدور فعل ضروري ناشئ عن طبيعة المبدأ الاول فالوجود يصدر عنه كما يصدر النور عن الشمس وكما تصدر الحرارة عن

النور . كأن هناك قانوناً لتطور الكائنات وانتقالها من الواحد الى الكثير ، من الاول الى العقول أي من الوجود الابدی الى الوجود الزماني المتغير . إن هذه النظرية افلاطونية ، وهي تختلف تماماً عن آراء أرسطو ، ولا يمكننا أن نحدد علاقتها بكل من هذين الحكميين الا اذا شرحناها شرحاً وافياً .

تستند طريقة الفيض عند ابن سينا الى ثلاثة مبادئ :

أ - المبدأ الاول ، هو تقسيم الموجودات الى ممكن وواجب . فالإله واجب بذاته ، ما الموجودات الأخرى التي تصدر عنه فممكنة بذاتها واجبة بالإله . ولكن ما هو الواجب ؟ الواجب عند ابن سينا هو الموجود الذي لا يمكن فرضه غير موجود ، وإذا فرض غير موجود عرض منه محال ، ولو واجب قد يكون واجباً بذاته وقد يكون واجباً بغيره . فالواجب بذاته هو الموجود الذي لا تستطيع أن تتصور عديمه ، أما الواجب بغيره فهو الذي يكتسب وجوده من مبدأ مبين لذاته . فالإله واجب الوجود بذاته لأنه لا يحتاج في وجوده الى شيء آخر غيره ، أما الاربعة فهي واجبة بغيرها اي نها لا تتم الا بثنين مع اثنين ، كذلك الاحتراق فهو واجب بغيره لأنه لا يحدث الا عند التقاء القوة المحرقة والقوة مخترقة . ثم ان الواجب لوجود بذاته لا يجوز أن يكون واجباً بغيره ، لان كل ما هو واجب لوجود بغيره ممكن بذاته . فالممكن هو الموجود الذي متى فرض غير موجود أو موجوداً لم يفرض منه محال ، بل نميله الى لوجود معادل لميله الى العدم . فالموجودات اما أن تكون واجبة لوجود وما أن تكون ممكنة الوجود . مثال ذلك أن لمحول واجب بالعلة ، لأنه بذاته ممكن . اذا كانت النار علة الحرارة كانت الحرارة ممكنة بذاتها وواجبة بالنار كذلك إذا كان لإله علة وجود العالم كان العالم ممكن بذاته واجباً بالله . ولأنه واجب بذاته لأنه لا يفترق في وجوده الى علة ، لأنه لو كانت له علة لمار وجوده

ممكناً بذاته واجباً بغيره ، وهذا محال فالإله لا يمكن أن يكون واجباً بغيره لأن في ذلك هبوطاً إلى حظيرة الامكان ؛ أما العالم المحسوس فهو ممكن بذاته ، لا واجب وقد أخطأ الذي زعم أن الأشياء المحسوسة موجودة لذاتها واجبة لنفسها ، قال ابن سينا : « وإذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً وتلوت قوله تعالى لا أحب الآفلين ، فإن الهوى في حظيرة الامكان أقول <sup>(١)</sup> »  
ههناك إذن ثلاثة أنواع للموجودات :

( ١ ) النوع الأول هو الممكن بذاته ويشتمل على جميع الأشياء التي لا يترجح فيها العدم على الوجود ، أي أن في طبيعتها أن توجد وأن لا توجد .  
( ٢ ) والنوع الثاني هو الممكن بذاته لواجب بغيره ، ويدخل في هذا النوع كل ما تراه من الأشياء والحركات .

( ٣ ) والنوع الثالث هو لواجب بذاته وهو المبدأ الأول أي الله .  
إن تقسيم الموجودات على هذه الصورة رأي 'فرد به ابن سينا من بين جميع 'فلاسفة حتى قد لأمه 'ابن رشد عليه وقال إن ابن سينا قد اتبع في ذلك رأي 'أفلاطون وخصوصاً رأي 'أبي المديني الذي كان يقول إن العالم مأموره جائز . قال 'ابن رشد : « ونحن نجد بن سينا يذعن هذه مقدمة بوجه ما وذلك أنه يرى أن كل موجود ، سوى الفاعل فهو ذ عتبر ذاته ممكن وجائز <sup>(٢)</sup> » . فإن سينا قد اتسع ذن رأي 'أبي حناني في قبول هذا المبدأ ، لا أنه لا يتبعه إلا لينتج عليه نظريته في صدور الموجودات كلها عن واجب .

٢ — والمبدأ الثاني الذي يجده عند بن سينا هو 'المبدأ' 'القائل لا يصدر عن

( ) شارحات ، ص ١٥٤ من الطبعة الأولى ١٨٥٠

(٢) 'ابن رشد للكشف عن مرامي 'الاشعري عقائداته ( ص ٤٠ ) ضع هذا الكتاب مع كتاب

فصل العقل في الفاعلة سنة ١٩١٠

الواحد إلا واحد ، قال ابن سينا في كتاب النجاة ( ص ٤٥٣ ) : « إن الواحد من حيث هو واحد ، إنما يوجد عنه واحد » وقال أيضاً في كتاب الاشارات : « الاول ليس فيه حيثيات لوحدياته فيلزم كما علمت أن لا يكون مبدأ الا الواحد بسيط » ومعنى ذلك أن الاول واحد من جميع الوجوه ، فإذا صدر عنه وجود وجب أن يكون هذا الوجود واحداً ، مثال ذلك أن الاله لا يبدع إلا العقل الاول ، لانه واحد ، ولانه لا يصدر عن الواحد الا واحد ، وهذا شبيه بما قاله بلوتن في كتاب التساميات إن الواحد لا يصدر عنه الا اقنوم ثان وهو العقل ، لان الواحد غير معين اما الاقنوم الثاني فهو عقل وموجود ومعقول معاً .

٣ - - ولبدأ الثالت الذي أخذ به ابن سينا هو مبدأ الابداع أو العقل وهو يجعل الابدع في الحواهر المتعارفة ناشئاً عن العقل أو التفكير . قال ان العقل الاله هو « علة للوجود على ما يعقله » فإذا فكر العقل في شيء وحد ذلك الشيء على الصورة التي فكر فيها . فالعقل لاول انما ينشأ عن تأمل الاله ذاته ، وإذا فكر العقل الاول في الاله فاض عنه عقل ثان ، لان هذه العقول المجردة بيده عن عوائق المادة ولواحقها ، فيوجد عن نقلها عقول اخرى من غير أن يكون هناك مانع لذلك .

إن هذه المبادئ الثلاثة التي استخرجناها من فلسفة ابن سينا توضع لذا كبقية صدور الموحودات عن الاول ، وسنبين أن فيض الموحودات عن الاول انما يكون بمزج هذه المادى الثلاثة بعضها ببعض ، لان لاله عند ابن سينا يجمع هذه الصفات الثلاث في ذاته لانه واجب ووحيد وعقل .

فالاله واجب بذاته لانه مبدأ كل شيء وعلة كل وجود ، ووحد وحده غيره لكان له علة ، ولأن هذه الصفة لأحيرة لا تتفق مع كماله .

والإله واحد من وجوه شتى لأنه تعالى الموجود ، ولأنه لا ينقسم ولأن مراتبه .  
في لوجوده هي أعلى مراتب . إن أحد وجوه الواحد أن يكون تاماً ، فإن  
الكثير والزائد لا يكون لهما وحدة ذاتية .

والإله عقل أيضاً ، فهو بعقل ذاته وببطلته مدأ للموجودات التامة ، وإذا  
عقل ذاته وعقل الله مبدأ لكل وجود عقل أوائل الموجودات عنه وصار عالماً بما يتولد  
عنها فهو بعقل كل شيء على نحو كلي ، فيكون مدر كلاً للموجود الجزئية من حيث هي كمية .  
قال ابن سينا : « وكما أنك إذا تعلم الحركات السماوية كماها فأنت تعلم كل كسوف  
وكل اتصال وافصال جزئي . . فكذلك الإله يعلم الكليات ولا يعزب عنه شيء  
شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض » (١) .

لا شك أن للإله صفات أخرى غير هذه فهو كما قال ابن سينا في كتاب  
الشفاعة « عبق ومعشوق وربه وحق وخير محض ، ونحن ' فننصر على الصفات الأولى  
إلا نبين وسطها كيفية صدور الموجودات عن المبدأ الأول .

ونشرح لأن هذا ' صدور بحتصرة :

إن الإله عقل فهو ذو عين في كل أمر ذاته . ولما كان العقل علة للوجود  
كان من ضروري أن يصدر عن عقل ذاته عقل ل . ثم إن لإله واحد لا  
ينقسم فيجب أن يصدر من عقله عقل واحد ، فلهذا ' بصدور كل قلنا  
عن الواحد لا واحد . ثم إن هذا العقل لا يوجب . لذا ' ثمكروا به وهو  
أيضاً بعقل لأنه وببطلته نفسه . فإذا عقل ذاته صدر من عقله به عقل ' ن د عقل

---

(١) قال الغزالي في المنقذ من الغيالات : « ومن ذلك قولهم : إن الله تعالى يعلم الكليات  
دون جزئيات وهذا بطلان كقولهم : بل الحق أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في  
السموات ولا في الأرض ، ص ٩٥ .

ذاته تولد من تعقله لما نفس الفلث لا أول . جسمه . فالنفس تصدر عن الوحوب الذي في ذات العقل الاول والجسم يصدر عما في "عقل الاول من الامكان . فهناك اذن ثلاثة شياء تفيض عن العقل الاول : عقل تائي والنفس والفلث الاول . ثم ان هذا العقل التائي واجب لذاته ممكن به . فيصدر من تعقله للاول عقل ثالث ومن تعقله بذاته نفس وجسم ولا يزال هذا العقل ينتج عقولا ونفوسا وانلا كما حتى ينتهي الامر الى العقل العاشر . هو "عقل اعمال اي العقل المدير اعالم الكون والفساد . ن لأمور السابرة تولف ذن سلسله كل حلقة منها تحتوي على ثلاثة اشياء . فالاله لا يبدع لا العقل الاول ، اما العقل الاول فيبدع ثلاثة اشياء : العقل التائي والنفس والفلث . والعقل لتائي يبدع ثلاثة شياء : عقل الثالث وقسمه وفلكه وهكذا الى ن ينتهي الفيض الى فلث القمر وكرة الهواء انخبطه بالارض . (١)

قال ابن سينا : « وانت تدعي أن ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة ، ففعال ن يكون وجودها مستغادا بتوسط ما ليس له وجود مفارق . . . ان المعلوم بذاته ممكن لوجوده . ويدل أن وجب لوجوده ، ووجوب وجوده بذاته عقل . وهو بعقل ذاته . بعقل لا أول ضرورة ، فيجب ن يكون فيه من الكثرة : ١ - معنى عقله لذاته ممكنة وجوده . - ٢ - وعقله وجوب وجوده من لا أول ( لمعقول بذاته ) - ٣ - وعقله الاول . وليست الكثرة له من لا أول . فان ممكن وجوده امر له بذاته ، لا بسبب الاول ، بل له من الاول وجوب وجوده » (٢)

(١) زعم ابن سينا في كتاب الشفاء نقلة "عاشرة من لافيات" ، الفصل الرابع ، ان هذا الفيض يتوقف عند "عقل العاشر ولكن لاداة التي ذكرها تبيد هذا لوي ليست كافية رجع نتيجة ص ٢٥٥ ، ولا تشرت ص ١٧٤ .  
(٢) ر نتيجة ٤٥٥ ( ٤٥٩ - ) الشفاء ، نقلة "عاشرة" ٥٩٩ .

ونحن اذا انصنا النظر في هذا الكلام ادر كنا ان ابن سينا يريد ان يبين فيه كيفية  
 صدور الكثرة عن الوحدة ، فالاله واحد ولا يصدر عن الواحد الا واحد وهو  
 العقل الاول ، الا ان هذا العقل الاول يعقل الاله ويعقل ذاته ، فبه اذن بهذا المعنى  
 كثرة . فالكثرة لم تتولد من الواحد الا بتوسط العقل الأول وهذا شبه بما قاله بلوتن  
 في صدور العقل الواحد . قال ابن سينا : « ثم يتلوه عقل وعقل ، ولان تحت كل  
 عقل فلما يادته وصورة التي هي النفس وعقلا دونه فصحت كل عقل ثلاثة اشياء . حيث  
 لوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلاثة عن ذلك العقل الأول في  
 الابداع لأجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل <sup>(١)</sup> » . فالاله يبدع  
 العقل الأول ويكون هذا العقل مبدأ حركة الفلك الاقصى وهو يشارك الاله في  
 الابداع ثم ان هذا العقل الاول ممكن بذاته واجب بالمبدأ الاول ولولا هذه الكثرة  
 التي في ذاته لما استطاع أن يبدع "حزء" الفلك الذي بعده ، لانه يتأمل المبدأ الاول  
 ويفكر فيه فينشأ عنه عقل ثان متصف أيضا بخاصة الابداع ثم يتأمل ذاته فينشأ عنه  
 قس وجزم . وهكذا فان اختراع النفس الاول جعل ابن سينا يوضح لنا كيفية  
 صدور نكثرة من الوحدة لان لعقل الاول ثنائي الطبيعة أما الاله فهو واحد من  
 جميع الوجود .

فكل ان العقل الاول ممكن بذاته ووجوبه بالاول . فمن أين جاء هذا الامكان  
 وكيف تولد من لوجوب ، ان ابن سينا لا يجيب عن هذه المسألة . نعم انه جعل  
 وجود لاله متقدما على الامكان الا انه احتاج في الامكان في توليد الكثرة من  
 الوحدة . ان هذا الامكان شبه بالمادة التي تكبر عن "الاطون" في بيان عمل الصانع  
 وهي مجردة عن كل حقيقة جوهرية ، لا بل هي كما قيل مقر العدد .

(١) ابن سينا للصدر رحمه .

فلذا صرح ذلك كان الامكان قديماً أيضاً وهذا يخرجنا من رأي المانوية الذين جعلوا  
 مبدأ الوجود اثنين: النور والظلمة ، لان الاله نور والامكان ظلام ، فالعقل يفيض  
 من النور والاله يرش على المادة من نوره فتتكيف المادة بحسب الصور التي تشرق  
 عليها منه . ثم ان هذه الصورة خير لان كل الوجود هو كمال الخير . ولا خير سِوى  
 المادة إلا بما يفيض عليها من واهب الصور . وهي تعشق الصورة ، والعشق هو علة  
 لا بداع كما هو سبب البقاء ، والمادة أشبه بالمرأة الفبيحة ، كما نكشف قناعها  
 غطت دماثها . هي صورة هي القناع الذي يكسب المادة جمالا وهي تعشق هذا  
 القناع لانه كمال وخير . وكل من أدرك كمالا وخيرا فانه بطباعه يعشقه . فلا  
 غرو ان عشقت المادة الصورة ، ولا غرو اذا تطلعت النفوس البشرية الى الجواهر  
 العلوية ، لان السعادة هي في دراك الكمال . فالخير المطلق هو عشق مطلق ، لان  
 الخير يتجلى له عشقه ، وهو بخوده وكرمه يحب ان يتجلى لكل عاشق ، فاذا احتجب  
 جماله عن بعض الموحودات ، فذلك ليس لنقص في محوده بل لنقص سِوى تلك  
 الموجودات نفسها ، لانه لا حجاب لا في محبوسين .

ان هذا الخير المطلق الذي يتحكم عنه ان سبنا لا يختلف كثيراً كما ترى عن  
 الصانع الذي يتحكم عنه فلاطون في كتاب (طيفوس) وهو غاية النفوس البشرية  
 وغاية لحركات السماوية لان الافلاك إنما تتحرك في سبيل الخير . وهي تتحرك أيضاً  
 بحركات مستديرة على سبيل التسبيح لامر الله تعالى ( تسع رسائل في الحكمة  
 والطبيعات ص ٥٢ ) كن حركاتها عبادات ملكية ( نجات - ٢٣٤ ) .

ان حركات الافلاك شبيهة بحركات النفوس لان الفلك شبيه بالاسان وهو  
 كما قال ابن سينا حيوان مطيع لله تعالى ( نجات ٤٢٢ ) ، وكما ان له نفساً تتحرك  
 فكذلك له عقل يديره لان الحرك القريب للافلاك ليس طبيعة ولا عقلا بل هو نفس .



فالنفس هي المحرك القريب والعقل هو المحرك البعيد . ولا يمكن ان يكون المحرك القريب عقلاً لان ذلك يدعو الى تغير حقيقة العقل . ونحن نعلم ان العقولات ثابتة لا تتغير . أما النفس فتبدل مفاهيمها واراداتها وهي علة الزمان تتخيل الحركة والتغير ، أما العقل فلا يتغير لانه مفارق للمادة والنفس تحرك جسم الثالث كما تحرك نفس الانسان جسده ، وهي تحرك افلاك حركه مستديرة لان الحركة المستديرة هي اكمل الحركات وهي التي تجعل الفلك مستعداً لقبول خير من المبدأ الاول .

ونحن نجد اننا اذا تصورنا خير تحركنا اليه . فالخير هو غاية حركة الافلاك لان النفوس انما تتحرك بحركات مستديرة حول عقولها لتصل من حركاتها هذه كمالاً ، واعلم هذه الحركة شبيهة بحركات لدرويش في حلقته . يذبحون بحركات جسامهم حركات مستديرة لينالوا من وراء هذه الحركات خيراً . وان حركات الافلاك مستديرة كحركات لدرويش ، لانها هي شبيهة بحركات عروس حول النار كما تحركوا اصابعهم منها كمالاً . ولا منهم لا يلقون بهذه الحركات كمالاً بل كما تحركوا شعروهم برغبة في الكمال وحاجة اليه فهم يفتنون قومهم في الحركة من غير ان يدركوا الخير ويصلوا اليه ويتحدوا به كأن حير المطلق حد نهائي وغاية قصوى ، قد يكون في وسع النفس ان تشبه به ، ولكن ليس في وسعها ابداً ان تدركه وتتحد به من غير ان تقف في العقل .

### كيف تصدر الموجودات عن الاول :

ان وجود فيض عن الاول فيضا ضرورياً معقولاً . فالمعقول الاول فيفيض مباشرة من الله وهو اكمل العقول جملاً وقهراً . والله حاجب لانه قرب العقول من الله . والعقل لا يفيض عن العقل الاول . كما يحدث عقول عن رداً الاول ضعف كمالاً ونقص خيراً . لانها تشتت كمالها في الاربع لا اشتراكها في

صفتي الوجوب والتعقل . ولو لا ذلك لما ابدع الاله عقلا ولا ابدع العقل الأول  
تقاً .

إلا ان هذا الفيض ليس على سبيل القصد لأنه اذا قصد الأول شيئاً غيره صار  
هذا الشيء على مرتبة منه في لوجوده ، والمقصود اسمي كلاً من القاصد . اخف  
ان ذلك أن يحالق ذات قصد وجود الكون عنه ادى ذلك الى كثرة في ذاته .  
ثم ان هذا الفيض ليس على سبيل الطبع ، أي ليس ناشئاً عن ضرورة عمياء ،  
ذ كيف يعقل أن يكون العالم صادراً عن لاله من غير أن يكون له به معرفة  
ورضاً وكيف يصح هذا ، ولاله عقل محض يعقل ذاته ، فيجب أن يعقل أيضاً أنه  
يرمه عن عقله لئلا ته وجود الكل عنه وأن هذا الفيض من لوزم جلالته المشوقة .  
فانفيض ليس ذن على سبيل القصد ولا على سبيل الطبع ، بل هو فيض رضى  
معقول . قال ابن سينا « والأول رضى فيضان الكل عنه » (نجاة - ٤٤٩) . فهو  
يعقل ذاته ويعقل بها مبدأ نشأه اخير وذلك لعقل ليس على طريق الانتقال من  
قوة الى نفس ، ومن معقول الى معقول بصورة كلامية بل هو عقل واحد حتمي ،  
خرج عن زمان . لأنه لو انتقل من معقول الى معقول لحدث في ذاته تغير ، ونحن  
نعلم ان ذاته لا تتغير ، بل ان حقيقة حقوة عند الله واحدة . ذن فالفيض إنما هو  
على سبيل نزوه وضرورة تعقبة

ون هذا فيض يتوقف عند مقر حاشى وهو العقل الفعال الذي نتطلع اليه  
فليس مشرعاً بل هو مبدأ لا به ضيق اننا كيف يتوقف فيض وجود عند امر  
انه شرعاً ، بل ان حقيقة غنى ذلك ، لأن هذه الادة ليست كافية حتى قد قل  
من حدود : اننا لم اجد دعي ذهبو فيه رضى خميع وجوده ، فانه مسند  
موجودات كهي العقل الاول وكتفؤجه في استرقى الى لوجب فهو قصور

عما وراء ذلك من رتب خلق الله ، فالوجود اوسع نطاقاً من ذلك ويخلق ،

لا تملكون ٠» (٦٨)

تلك هي نظرية الفيض عند ابن سينا ٠ ومن دقق فيها وفهم أغراضها أدرك ان  
الشيخ الرئيس اقتبسها من قول الفارابي في المديحة المتأصلة فقد «بين الفارابي هـاك  
ن وجود الموجودات عن المد لا اول ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات» ٠٠٠ ووجود  
لاشياء عنه اذا هو على جهة قبض وجوده فالوجود فيفيض اذن كما قال الفارابي  
فيضا ضرورياً ، لان هذا الفيض ليس اذاية ، لان الخالق لم يوجد لاجل غيره  
بل ان هذا اليجاد وجود منه وهذا وجود مختلف عن وجود البشري ، لانا باعطاءنا  
لحال نستفيد من غيرنا كرامة وثقة ، الخلق فانه يعطي لوجود غيره من غير ان  
يستفيد من ذلك شيئاً ، لذلك كن وجوده قبل فيض لوجود عنه لا يقل كلاً عن  
وجوده بعد الفيض ( المديحة المتأصلة ٢٤ : ١٨٤ ) ثم ان الفارابي يصف مراتب  
الموجودات بقوله : « وفيفيض عن الاول وجود لثاني ، فهذا الثاني هو ايضاً جوهر غير  
متجسم اصلاً ولا هو في مدة فهو يعقل ذاته ويعقل الاول ٠٠ فيم يعقل من الاول  
بأنه عنه وجود ثالث ، وبما هو مشجوه بذاته في تحسه يلزم عنه وجود السماء الاولى »  
ثم ينشأ عن العقل الثالث كرة الكواكب الثابتة وعن العقل الرابع كرة زحل ،  
وعن الخامس كرة المشتري وعن السادس كرة المريخ وعن السابع كرة الشمس  
وعن الثامن كرة الزهرة وعن التاسع كرة عطارد وعن العاشر كرة القمر وعند  
كرة القمر ينتهي فيض الاحسام السماوية ٠ فالسما الاولى هي اذن اعلى الافلاك  
و كرة القمر هي أدناها ، وكل هذه الافلاك محيطة بالارض والارض ثابتة في  
المركز ٠

فأين سبنا قد أخذ هذه النظرية عن الفارابي ، ولكنه أضاف إليها مبدءاً في تقسيم الموجودات إلى ممكنة وواجبة . وقد يتنا كيف تفيض العقول والنفوس والاعراض السابوية تبعاً لهذا المبدأ ، إلا أن آراء الفارابي تقع في قبض الموجودات عن الاول ترجع إلى كتاب التساعيات بلوتن زعيم الافلاطونية الحديثة اذ يقول : إن العقل الذي يفيض عن الواحد هو كالنور الذي يفيض عن الشمس ، لان كل الحقيقة المعقولة نور . والواحد فوق المعقولات كلها ، ( Ennéades V p. 66 ) ان المبدأ الاول بسيط ، وهو مكتف بنفسه ، لا يحتاج الى شيء . ان المبدأ الاول ليس حادثاً لانه ليس في مادة ، وهو الاول لانه الواحد . وكل وجود بعده مركب ، لكن كيف تصدر الكثرة عن الاول ؟ اذا كان الاول كاملاً وجب أن يكون اتم الموجودات ابداعاً . وكما كان الموجود كاملاً كان ابداعه اتم . فلا يحبس في ذاته بل يفيض عنه وجود غيره . وهذا ينطبق على الموجودات صاحبة الاختيار كما ينطبق على الموجودات التي لا اختيار لها ، فكيف يبقى الاول محبوساً في ذاته من غير أن يكون له وجود . ان كل خير حقيقي يقتضي فيضانه ، وإذا فاض الخير على الوجود صار الوجود حقاً ، لان قوة الابداع انما تفيض عن الخير

فها أنت ترى أن المسند الاول لاين سبنا والفارابي وغيرهما من فلاسفة العرب في نظرية الفيض انما هو بلوتن . إلا أنهم جمعوا في هذه النظرية آراء افلاطون الى آراء أرسطو ومزجوها ببعضها بعض فهم قد أخذوا من أرسطو قولهم ان فوق الله إلهاً ، وإن هناك أفلاكاً ذات حركات مستديرة وإها تتحرك تحت تأثير العقول . وأخذوا عن بلوتن و افلاطون قولهم ، ان الكثير يصدر عن واحد ، وان الله يعقل ذاته ويعقل الاشياء على توجه الكلي ، وان عقله لذاته يولد العقل الاول وان العقل يتأمل الواحد يعود اليه ، ثم إن هذه الآراء قد مزجت عند أين سبنا بأراء متجهين

وتعاليمهم ، وقد كان الطبيعيون والمجمعون في ذلك العصر يحدون للأجرام السماوية  
 افعالا وآثارا في هذا العالم مختلفة تدل على اختلاف طبائعها . فيفيض من الجرم  
 الأقصى على الاجسام استعداد المادة لقبول الصورة ، ويفيض منه على النفوس تهيوها  
 لقبول العقل بالفعل . ويفيض من كوكب زحل قوة تقبل في الاجسام يردا  
 وجودا وتولد في النفوس استعدادا لقبول التخيل والذكر والتفكير والتوهم . اما  
 المريخ فانه يفيض منه في الاجسام قوة تقبل فيها حرارة غريزية واذعانا للتغير  
 والاستحاة ويفيض منه في النفوس تهيو لل قوة الغضبية ، وأما القمر فيفيض منه في  
 الاجسام قوة تقيدها الرطوبة الطبيعية وفي الأقص استعدادا للقوة الغازية وربما اثرت  
 في الأقص الانسانية هيئة تكون بها مريعة التحول والتبدل عن خلق وقصد الى آخر .  
 فالمريخ فئت الغضب والقمر فئت التمدل والتحول ، وهذا التأثير الذي للأجرام  
 السماوية في أحول لموجودات لارضية هو نهاية ما توصلت اليه هذه النظرية  
 الغريبة .

اقول هذه النظرية الغريبة ، ونا أنظر الى ابن سينا بعقلية رجل من رجال القرن  
 العشرين ، يعرف أن لارض تدور حول الشمس وان الكواكب مركبة من  
 العناصر الكبروية التي تجدها على لارض وأنها خضعة لقوانين طبيعية شبيهة بالقوانين  
 التي تخضع لها كرتنا ، ولكن من رجع بفكره الى ذلك العصر عذر الفارابي  
 وابن سينا وغيرهما من الفلاسفة على هذه الاحلام التي تخيلوها . فقد كان علماء ذلك  
 العصر يعتقدون أن لارض هي في مركز العالم وان الشمس والقمر والكواكب  
 كلها تدور حول الارض . انظروا مثلا الى كتاب المجسطي لبطليموس وقايسوا  
 بينه وبين ما قاله الفارابي وابن سينا تجدوا إحيات هذين العيلسوفين مطابقة لحالة انفلك  
 في ذلك العصر . ان المذاهب الفلسفية اتما تبنى على العلم وتبدل بتبدله فابن سينا

قد بنى مذهبه على المسلمات العلمية الشائعة في زمانه وهي تقول ان الافلاك تسعة بعضها في جوف بعض كحلقة البصلة وأدناها اليها تلك القمر وهو محيط بالهواء من جميع الجهات كاحاطة تشرة البيضة بياضها والارض في جوف الهواء كالمحبة في البيضة . ان أهل ذلك العصر كانوا يعتقدون ان الكواكب اجسام مماءية وان لها قوفاً تتحركها ، وان لحركاتها تأثيراً في قومتنا وأجسامنا . فكان كل كوكب من الكواكب إلهاً شبيهاً بآلهة اليونان فالمريح إله العشب والشمس إله الحرارة والقمر إله الرطوبة . ان هذا الاعتقاد لا يوجد عند اليونان فقط بل نجده ايضاً عند الكلدانين ونجدّه ايضاً عند بعض العلماء الحرائين المعاصرين لابن سينا الذين كانوا يبعدون الكواكب كاجسادهم ، فلما انتقل العلم الى العرب عادت الى بعضهم تصورات بابل واحلامها ، تفكروا في احياء السماء على هذه الصورة العجيبة حتى لقد استغرب الغزالي هذه النظرية وقال رداً على الفلاسفة : « ما ذكركموه تحككات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاه الانسان في نومه عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه » (تهافت ، ص - ٢٩) وقال ابن رشد : « والمعجب كل العجب كيف خفي هذا على ابي نصر وابن سينا لانها اول من قال هذه انحرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة » ان ابن رشد يشير هنا الى انتقادات الغزالي المرة التي حطم بها آراء ابن سينا في كتاب التهافت ، وهو يريد ان يبين ان انتقاد الغزالي لا يهدم شيئاً من الفلسفة بل يهدم هذه الآراء العجيبة التي جاء بها ابو نصر وابن سينا ، وقد خفي على ابن رشد ان هذه انحرافات نعم هي دليل على ان الفارابي وابن سينا شيئاً من حربة الفكر واجساداً عن فلسفة ارسطو . وابن سينا قد ابتعد عن ارسطو ومنهج آراءه باراه

انفلاطون ليجعل إلهياته مطابقة لاصول الدين . الا انه لم يستطع ان يثبت حدوث الامكان ولم يوفق أيضا الى جعل صفات الاله مطابقة تماما لصفاته الموحى بها . نعم ان نه ابن سيناء خير وكمال وعقل الا ان هذا الخير لا يشعل للكائنات الا لكمالها وهذا العقل لا يعقل الجزئيات الا لعقله ذاته . فهو اذن بعيد عن الحياة والحركة والفاعلية والرحمة والمحبة وغيرها من الصفات التي نبحثها في الاديان . نعم ان ابن سيناء يقول ان الاله عاشق ومعتوق ولكن هذا العشق عشق جاف ، ليس له فيه شيء من الحربة ، لانه ناشئ عن تعقله لذاته ، فلا غرو اذن اذا قام الغزالي على الفارابي وابن سيناء ورد عليهما . وقد يظهر ان في تصوف ابن سيناء رجوعا الى الحياة والفاعلية والرحمة ، الا ان الامر على خلاف ذلك . لان تصوف ابن سيناء تصوف عقلي ، لا تصوف قلبي . وتمازى القول انك قد نظرت الى هذه الاراء التي شرحناها في هذا المساء حسبتموها كما قال الغزالي احلاء فائده او خرافة من خرافات العجائز ، الا انك اذا وضعت ابن سيناء في عصره عذرتهم على احلامه هذه ، وعرفت انهم لم يفسدوا هذه السفطة ولم يهجموا هذه التسمية لا لاتباعه اراء اليونان من جهة ورغبته في المحافظة على احوال الدين من جهة اخرى ، ان مساكن العلم كانت في زمانه فاسدة فلا تسجبوا اذن لهذه الاساطير التي جاءتنا بها .

ولعل هنالك تأثيرا ايضا للحياة السياسية في زمانه ، اذ كانت الخليفة مقبلا في بغداد لا يعرف ما يفعله السلاطين في ممالكهم المختلفة . فكان الخليفة هو الواحد الذي لا يتحرك ، وانخير المطلق الذي لا يدرك ، والبدء الاول الذي تنبج نحوه العقول ، وكان الاسراء والسلاطين عقولا مستقلة عنه ومتصلة به لانها تشاركه في ابداعه ، وتستمد الخير منه ، ان الكواكب في الهيات ابن سيناء ملائكة تتحرك

في السماء تسبحنا لله تعالى كما يتحرك السلاطين والامراء في خدمة الخليفة الساكن  
فكان السماء دولة قد فصلت القوة المدبرة فيها عن القوة المحركة ، وكان الحياة  
السياسية قد نظمت على صورة الاملاك وحركاتها . وعلى ذلك فليست افكار ابن  
سينا رؤيا من رؤى السماء ، بل هي اخفاث احلام مختلطة بالبحر الارض .







## المحاضرة الخامسة

### نظرية النفس عند ابن سينا



ذكرت لكم في المحاضرة السابقة كيف علل الشيخ الرئيس صدور العالم عن الاله وكيف سار على طريقة أفلاطون في التوحيد بين الاله والحب والخير، وذكرت لكم أيضاً شيئاً عن حالة العلم في ذلك العصر، وقلت ان الباعث الاساسي على القول بتلك النظرية الغريبة هو باعت ديني، وان ابن سينا لم يوفق الى اثبات حدوث العالم بتقسيمه الموجودات الى ممكنة وواجبة، ثم يفت أثر الحياة الاجتماعية والدينية في ترتيب العقول والنفوس والاجراء العلوية وقلت ان المحرك القريب للاجرام هو قسي لان النفس تفيض من العقل وترغب في الاتصال به، الا أنني لم ابين امر النفس بما اوضح حقيقتها. فما هي النفس وما هو أصلها؟ من أين أتت وإلى أين تعود؟

لقد ذكر الفلاسفة منذ القدم في امر النفس وبقائها بعد الموت فعز على كثيرين منهم أن يكون مصير حياة الانسان الى العدم فقالوا بجلود النفس، وكان لمذاهبهم تأثير في حياة لسان وخلقه. ولا غرو فان أعظم نظريات الفلاسفة تصل الى آذان العامة حتى تلك لتجدهم يذكرون الحياة والموت والخلود في عابهم وأحاديثهم فيكلمونك عن النفس وسعادتها وشقاها ويذكرون حدوثها ورجوعها ونقصها. فالبحت عن مصير النفس بحث حيوي لا يستطيع الانسان ان يعرض عنه، ويقيم في

ظلام من الشك دأس لا يعرف نفسه ولا يعرف غايتها .

ان الصفة الرئيسية التي تمتاز بها فلسفة سقراط وأفلاطون هي اهتمامها بمعرفة مصير النفس ، والمباحث النفسية في فلسفة أرسطو اثر عظيم حتى ان كتابه في النفس كان المرجع الاول للفلاسفة الذين طرّقوا هذه المباحث بعده ، فابن سينا قد رجع الى كتاب النفس هذا واقتبس من نساغيات بلوتن وكتب أفلاطون اشياء كثيرة ولا انه مزجها وصهرها وكون منها نظرية ذات لون خاص تختلف صورتها عن الوان لآخر ، لمقومة لها .

ن نظرية النفس عند ابن سينا نظرية غنية تشمل على عناصر كثيرة لا يمكن ذكرها كلها في محاضرة واحدة . فاقصر اذن في شرحها على بعض المسائل كتابات وجود النفس وحدوثها وبيان قواها ووحدتها واكتسابها للمعرفة وخلودها .  
١ . اثبات النفس ان ابن سينا يثبت وجود النفس بالحدس والمحاكاة معا فنحن ندرك بالحدس ونشعر ان بين جبيننا قسا متحركة حاسة وشاهد في الوقت نفسه اجساما تحس وتتحرك بالارادة ثم نشاهد ايضا اجساما تتغذى وتنمو وتولد ، ويدرك ن هذه الصفات ليست لتلك الاجزاء بحسبيتها بل هي ناشئة عن ذواتها المتحركة .  
والشيء الذي تصدر عنه هذه الافعال نسميه قسا<sup>١</sup> قال ابن سينا :

« ارجع الى نفسك وتأمل . . . هل نفس عر ، حية ، ذك ، ولا تثبت نفسك ، ما عندي ان هذا يكون المستبصر ، حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعرف ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره . ولو توهمت ، ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهيئة . . . وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا

---

(١) شفا . الفن السادس . للغة الاولى . الفصل الاول . ص ٢٧٨

عن ثبوت أيتها « (إشارات ، ص - ١٢١ )

فالإنسان لا يقلل أبداً عن إدراك ذاته ، لأنها اقرب الأشياء إليه فهو يدركها  
ادراكاً حديسياً من غير واسطة ولا آلة . وقد يقل عن كل شيء فينسى أعضائه  
الظاهرة والباطنة ، وينسى أنه جسم ذو أبعاد ويقل عن الأشياء الخارجية جميعها  
إلا أنه لا ينسى أبداً ذاته . أن أول الإدراكات وأوضحها على الإطلاق هو إدراك  
الإنسان نفسه (شرح الاشارات ص ١٢٢٠) . وهذا الإدراك لا يكتسب بمرهان  
ولا بنال بحجة ، بل هو إدراك حتمي مباشر ، شبيه بالإدراك الذي تكلم عنه  
ديكارت في كتاب التأملات ، إذ يقول : إن إدراك النفس أسهل وأوضح من إدراك  
الجسد . قال ابن سينا :

« بماذا تدرك حينئذ ( وقبله وبعده ) ذاتك ، وما المدرك من ذاتك ؟ ترى  
المدرك منك أحد مشاعرك ( شاهدة ) أم عقلك ، وقوة غير مشاعرك وما يناسبها .  
وإن كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك ، فأبسط تدرك أم بخير وسط ، ما  
أظنك تقتصر في ذلك حينئذ إلى وسط ، فإنه لا وسط ، فبني أن تدرك ذاتك من  
غير افتقار إلى قوة أخرى » (١)

فالإنسان يدرك نفسه بنفسه لا بوساطة شيء غير نفسه ، ويدرك لأحاسيس الخارجية  
بواسطة الحس . نعم أننا ندرك بالبصر أجسادنا ، ولكننا قد نشلخ من هذا  
الحس . أننا ندرك بالسمع أصوات الطبيعة ، ولكننا قد نتجرد من السمع  
الظاهري ونصفي أني أنتم حياتنا الداخلية . فنحن لا ندرك ذاتنا بالبصر ولا  
بالسمع ولا بعض من أعضاء الجسد ، فلا تدركها بالقلب ولا بالدماع ولا بشيء  
ولا بتدقيق ، بل ندركها من غير آلة . وقد سئل كل شيء وغفل عن كل مر لا عر

(١) إشارات : ص ١٢٢

إدراك قهبي ، قال ديكارت في كتاب التأملات : « سأغضض الآن عيني ، وأسد  
أذني ، وأصحو من حيالي جميع الصور التي ارتسمت فيه » ولكنتي لا أستطيع ان  
اتجرد عن الفكر واتقطع عن ادراك اني نعم إن قول ديكارت هذا يرمي لغايات  
مختلفة عن غايات ابن سينا إلا أنه شبيه به وهو يدل على تجرد النفس عن اللواحق  
المادية واعتدائها الى ذاتها عند نسيان العالم الخارجي . قال ابن سينا : « هو ذا يتحرك  
لاسان بشيء غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه » فالنفس في الانسان هي  
غير الجسمية والمزاج ، وغير الحرارة التي في الاعضاء والدم الذي يجري في العروق  
والنسمات التي يحتلج بها الصدر . النفس هي مبدأ الافعال والحركات . فأن سينا  
يستدل اذن على وجود النفس بالافعال والحركات الصادرة عنها كما نستدل على وجود  
الهيئة بوجود العلول . إن هذه المحاكمة توصلنا الى ادراك النفس من حيث هي مبدأ  
الحركات لا من حيث هي ذات مدركة لنفسها . فالادراك الاول يكون بالاستدلال  
والثاني يكون بالحدس .

ثم إن هذه الافعال والحركات تختلف بحسب صور المركبات . وهي اما ان  
تكون نباتية واما ان تكون حيوانية واما ان تكون انسانية . فاذا كانت نباتية  
صدرت عنها حركات التغذي والنمو والتوليد ، واذا كانت حيوانية صدر عنها  
الحس والحركة واذا كانت انسانية صدرت عنها فعال لتغذي وحس وحركة  
والتفكير معاً . فالنفس هي اذن مبدأ الحركة وقد سماها ابن سينا قوة كمال افلاطون  
انها مبدأ حركة الجسد وهي تحرك اجسد كتحريك النفوس السماوية اجرام الفلك .  
فالنفس اذن مشتركة بين النبات والحيوان والانسان كما هي مشتركة بين الانسان  
والملائكة . فاذا كانت مشتركة بين النبات والحيوان والانسان كانت كل جسم  
الطبيعي ، واذا كانت مشتركة بين الانسان والملائكة كانت جوهرها يحرك الجسم

بالاختيار . فالنفس ليست اذن محرّكة للجسد فحسب بل هي كما يتنا كمال الجسد . وهي سبب الادراك والحافظة كما لنها مبدأ العقل والحركة .

ثم ان ابن سينا يفرق بين مفهوم النفس ومفهوم الحياة ، لان الحياة مبدأ خاص تصدر عنه أحوال معلومة والناس يهتمون من لحظة الحياة كون النوع مشتملاً على مبدأ تصدر عنه الافعال الحيوية او يطلقون ذلك على كون الجسم مشتملاً على صور فيصبح صدور تلك الافعال عنها . الا أن مبدأ الحياة في كلا الحالين ، مختلف عن مبدأ النفس . قال ابن سينا : « فليس اذن المفهوم من الحياة والنفس واحداً اذا عيّننا بالحياة ما يفهم الجمهور » <sup>(١)</sup> وان عيّننا بها معنى مطابقاً للنفس لم يبق بينها وبين النفس فرق غير أن الانسان يتألف من روح وجسد او كما قال ابن سينا من سر وعقل . اما علته فهذا الجسم المحسوس بأعضائه وأحشائه وقد وقف الحس على ظاهره ودل التشريح على باطنه . وأما سره فقوى روحه المختلفة من تذكر وعقل وإرادة . ان الجوهر النفس فرّعا عن القوى مبنية في الاعضاء وهي تدل على اتصال النفس بالجسد وعلى كيفية تأثير النفس عن البدن وكما ان للجسد تأثيراً في النفس ، فكذلك النفس تأثير في الجسد . قال ابن سينا : « انظر تلك اذا امتشحت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشر جلده ويقف شعرك » <sup>(٢)</sup> ان علاقة النفس بالجسد ليست علاقة ذاتية بل هي علاقة عرضية وميتجيبين لنا ذلك عند البحث في خلود النفس . ولكن كيف وصلت النفس الى الجسد ومن اين هيئت اليه

٢ - حدوث النفس : ان النفس عند ابن سينا حادثة وهو يوافق في هذا رأي

ارسطو ويخالف افلاطون ، فقد زعم افلاطون كما تعلمون ان النفس قديمة ، لان

(١) الشفاء . المن السادس . المقالة الاولى . الفصل الاول . ص ٢٧٠

(٢) اشارات ، ص ١٢٩

الحادث لا يكون أبدياً ولا عن المكان غنياً . فلو لم تكن النفس أذلية لم تكن  
أبدية فالنفس عند أفلاطون قد وجدت قبل وجود الجسد وهي شقيقة المثل هبطت  
على كره إلى العالم المحسوس واتصلت بالجسد فهي إذن صورة من صور الملائكة الأعلى  
وقد أوضح لنا ابن سينا رأيته في ذلك بقوله « ان النفس صورة الجسد » إلا ان هذه  
الصورة لا تفيض إلى الجسد إلا عند حدوث الاستعداد لها ، وهذا شأن جميع الصور .  
ان واهب الصور لا يرش النور إلا على مستحقه ، فالطبيب مثلاً لا يبدع صورة  
الصحة ، بل يهيئ المادة لقبول صورة الصحة . وكذلك الجسد فهو لا ينشئ النفس  
بذاته ، بل تفيض النفس عليه من العقل الفعال . فالنفس الفردية إذن حادثة . وقد  
يرهن ابن سينا على حدوث النفس بقوله : والدليل على أن النفس الانسانية حادثة مع  
حدوث البدن انها متفقة معه في النوع ، المعنى ، فان وجدت قبل البدن فاما ان تكون  
متكثرة لذات او تكون ذاتاً واحدة وكل فرضية من هاتين الفرضيتين فاسدة .  
فالنفس لا تكون قبل البدن متكثرة لذات ، لان تكثرها اما ان يكون من  
جهة الماهية والصورة ، وما ان يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة . قال  
الشهرستاني في الملل والنحل : « وبطلان الاول لان صورتها واحدة وهي متفقة في النوع  
والماهية ، لا تقبل اختلافاً ذاتياً ، وبطلان الثاني ، لان البدن فرض غير موجود . قال  
ابن سينا : والنفس لا يجوز ان تكون واحدة لذات بل تعد وتكون موجودة قبل  
البدن لانه اذا حصل بدنان حصل في البدنين قسمان فاما ان تكون كل نفس من  
هاتين النفسين قسماً لتلك النفس لواحدة ، فيكون الشيء الواحد منقسماً بالقوة ،  
وهذا باطل لان الشيء الذي ليس له عظم وحجم لا يكون منقسماً . وما ان تكون  
النفس الواحدة بالعدد موجودة في بدنين . وهذا لا يحتاج إلى كثير تكلف في  
ابطاله ، فالنفس إذن حادثة وهي تحدث كلما حدث الجسد الصالح لها ، ويكون

الجسد ملاكتها وآلتها ويكون في هيئتها نزاع طبيعي الى الاشتغال به واستعماله  
والاهتمام باحواله . . وهو سجن مظلم قد هبطت اليه النفس وأقامت فيه محجوبة عن  
الحس الظاهر قال ابن سينا :

هبطت اليك من المحل الارفع ورفاه ذات تعزز وتمتع  
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سمرت ولم تتبرقع  
فالنفس اذن قد فاضت عن واهب الصور ولم تحدث الا بمحدث الجسد ، ولكن  
لماذا هبطت النفس الى الجسد ، هل ابعطها الاله لتكتسب المعرفة وتقتبس العلوم ؟  
قال ابن سينا :

«لأي شيء هبطت من شامخ سام الى قعر الخفيض الاوضع  
ن اكتساب المعرفة واقتباس العلوم انما يكون باشتراك الحس ولا يمكننا ان  
سبب طرائق اقتباس المعرفة وقتناص المجهول الا اذا بحثنا في ملكات النفس ووجدناها  
١ . وحدة قوى النفس : قلنا ان النفس هي مبدأ الافعال والحركات . وان  
هذه الافعال اما ان تكون نباتية واما ان تكون حيوانية واما ان تكون انسانية .  
لذلك انقسمت النفس عند ابن سينا الى ثلاث قوس رئيسية : ( ١ ) النفس النباتية  
( ٢ ) النفس الحيوانية ( ٣ ) النفس الانسانية .

فالنباتية هي كمال اول جسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويروى ويتغذى ،  
فالقوى النباتية اذن ثلاث المولدة والمتعمية والمأذية ، وهي موجودة في النبات  
والحيوان والانسان

والنفس الحيوانية هي كمال اول جسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الحزنيات  
ويتحرك بالارادة وهي موجودة في الحيوان والانسان . تنقسم النفس الحيوانية الى  
قوتين الحركة والمدركة . فالحركة هي مبدأ الافعال ، والمدركة هي قوة الاطلاع على



العالم الخارجي . ولنبحث الان كلاً من هاتين القوتين :

(١) ان القوة المحركة تنقسم الى قوة باعثة وقوة فاعلة . والباعثة هي القوة النزعية والشوقية ولها شعبتان القوة الشهوانية والقوة الغضبية . أما الفاعلة فهي قوة تجذب الاوتار العصبية وترخيها او تمددها وهي تطابق ما نسميه اليوم بالنزعات والحركات والانفعال .

(٢) اما القوة المدركة ، فنقسمه ايضا الى قوتين قوة تدرك ادراكا خارجيا وقوة تدرك ادراكا باطنيا . ( فالادراك الخارجي ) يكون بالحواس الخمس او الثانية وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس . وخاصة اللمس هذه حاسة مركبة لانها جنس لاربعة قوى منبثة في الجسد فالاولى قوة ادراك التضاد بين الحار والبارد ، وهذا ما نسميه "ايوه بحاسة حرارة والبرودة" ، والثانية حاكمة في التضاد بين اليابس والرطب ، والثالثة حاكمة في التضاد بين الصلب واللين ، والرابعة حاكمة في التضاد بين الخشن والاملس .

( واما الادراك الباطني ) فهو لما لا يكون تدركا لصور المحسوسات واما ان يكون ادراكا لمعانيها . والفرق بين ادراك الصورة وادراك المعنى ان الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنة والحس الظاهر معا ولكن الحس الظاهر يدركه اولا ثم يؤول به الى النفس ، مثال ذلك : ان العين تدرك صورة حصان ي شكه وهيشه ولونه ، ثم توذي ذلك الى الحس الباطن . واما المعنى فان النفس تدركه من غير ان يدركه الحس الظاهر اولا : مثال ذلك ادراكنا لمعنى الحصان وحدوث مفهومه في النفس . ان هذا الادراك مستقل عن الحس الظاهر . فمن القوى التي تدرك بها ادراكا باطنيا داخليا قوة الحس المشترك وهي قوة مرتبة في اول التحوييف المقدم من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور للطبيعة في الحواس الخمس . ويشبه ان تكون

هذه القوة مطابقة لما نسميه اليوم ادراكا . ومن القوى الباطنة قوة الخيال او المصورة وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم . من الدماغ تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئية وتبقى فيه بعد غياب المحسوسات . لان قوة القبول هي غير قوة الحفظ . ومنها القوة المتخيلة وهي قوة مرتبة في التجويف الاوسط من الدماغ من شأنها ان تتركب بعض ما في الصورة مع بعض وتصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار . ومنها القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة كالقوة الحاكمة بان الدئب مهروب منه وان الولد معطوف عليه . وهي شبيهة باللدّة التي سماها القديس ( توماس داكينو ) القوة الخنعة . ومنها قوة الحافظة او الذاكرة وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه اعوة الوهمية . ونسبة القوة الحافظة الى الوهمية كنسبة القوة التي تسمى خيالا الى الحس لمشارك . فالحافظة تحفظ المعاني والخيال يحفظ الصور . تلك هي قوى النفس الحيوانية . ويتم ترويض منها ان الحس المشترك والمتخيلة والذاكرة قسم من النفس الحيوانية . وهذا شبيه ايضا بما قاله ( توماس داكينو ) ان القوى المشتركة بين الانسان والحيوان ليست من ملكات النفس العالية .

والنفس الانسانية هي النفس الناطقة وهي تنقسم الى قوتين القوة العاملة والقوة العاملة وكل قوة من هاتين القوتين تسمى عقلا . فالعاملة هي العقل العملي ، والعاملة هي العقل النظري والعقل العملي ينسب تارة الى القوى الحيوانية في الانسان كالنزوعية والباعثة وتارة ينسب الى المتخيلة والمتوهمه وتارة ينسب الى نفسه . فاذا نسب الى القوى النزوعية كان مصدر الخجل والحياء والضحك والبكاء وغيرها من الاحوال لاعتقالية . وهذا يدل على أن قوة الاعمال تابعة لقوة الحركة والنزوع . اي يدل على أن الحياة الاعتقالية تابعة للحركة والعقل معا . واذا نسب العقل العملي

الى المتخيلة والمتوهمه كان مبدأ التدبير واستنباط الصناعة . واذا قيس الى نفسه تولد .  
 منه آراء ذميمة مشهورة كقولنا ان الكذب قبيح والظلم فاسد . ومجموع هذه القوة  
 العملية متسلط على سائر قوى البدن حتى ان ابن سينا يقول ان العقل العملي هو  
 مبدأ سياسة البدن لو هو مبدأ الاحلاق فكأن للنفس الناطقة عينين ، عيناً تنظر بها  
 الى البدن وعيناً تنبج بها الى المبادئ العالية ، وهذه العين هي القوة النظرية والنفس  
 المحررة .

واذا اردنا ان نلخص ما تقدمه من قوى النفس امكثنا ترتيبه كما يأتي :

البصر السمع الذوق الشم اللمس الطعم الصوره المتخيلة التوهمه الذاكرة	١- التنمية	١- النباتية	النفس
	٢- المولده		
	٣- المعذبة		
١- الادراك الظاهر ٢- الادراك الباطني ٣- الباعثه ٤- الفاعله	١- المدركة ٢- المحركة	٢- الحيوانية	
	١- العقل العملي ٢- العقل النظري	٣- الانسانية	

ان هذا التصنيف يختلف عن تصنيف ارسطو لان لكل الاول قد قسم النفس  
 الى اربع قوى : الغاذية والحساسة والمحركة والناطقة . فجمع ابن سينا الحاسة  
 والمحركة في قوة واحدة اطلق عليها اسم النفس الحيوانية وصارت النفوس عنده  
 ثلاثاً كما هي عند افلاطون . فالنباتية والحيوانية موازيتان المشهوانية والفضية ، والانسانية  
 مطابقة للناطقه . فتصنيف ابن سينا اذن مزيج من تصنيف ارسطو وافلاطون وقد  
 أسهب ابن سينا في وصف القوة النظرية وتجريدها عن المادة وبين كيف تشرق

المعقولات عليها من المبادئ المتعارضة وهذا مبين للقوى الحيوانية التي جعلها ابن سينا تابعة للجسد والدماغ حتى أنه كما رأينا أكثر من الايضاحات العضوية ، ولا عجب من اكثره منها في ذكرها كز للصورة والتخيّل والمتخمة والمحافظة لانه طيب عرف تجويزات الدماغ واقسامه وعانى بضمه تشريحه . لكن هذه النزعة التجريبية لم تدفعه الى تعطيل القوة النظرية باسباب جسمية بل قال انها مستقلة عن الدماغ فمن ذلك قوله في كتاب الشفاء ان القوة الناطقة غير متطبعة في مادة جسمية<sup>(١)</sup> وله في البرهان على تجرد القوة النظرية عن المادة ولواحقها براهين كثيرة اعرضت عن ذكرها هنا لضيق المقام . وقد بين احوال العقول المختلفة وجعل اعلاها العقل القدسي المجرد عن لواحق المادة وجعل ادناها العقل الميولاني القريب من المادة . حتى لقد فرق بين قوة الذكّر وقوة التذكّر وجعل قوة الذكّر تابعة للدماغ ، وقوة التذكّر محتاجة الى عمل العقل لان الذكّر انما يكون في مادة . وقد قال ان الذكّر يوجد في سائر الحيوانات . وأما التذكّر ، وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس ، فلا يوجد الا في الانسان لانه صفة من صفات القوة النطقية ، وهذا شبيه بالفرق بين التذكّر الضروي والتذكّر التأملّي ، فالحيوان اذا ذكر فهو انما يذكر غموراً من غير طلب ولا خطور ارادي أما الانسان فيشتاق ويطلب وينتقل بفكره من حد الى آخر . وهذا القارق بين الذكّر والتذكّر اري بين الملكات التابعة للجسد والملكات القدسية المجردة عن المادة شبيه بما يقوله هنري برغسون في ايامنا هذه اذ يزعم ان هاتك ذاكرتين ، ذاكرة مادية جسمية ، وذاكرة قسّية محضة وقد أحاد ابن سينا في وصف هذه القوة القدسية . قال ان القوة القدسية لا يشغلها شأن عن شأن وهي كالمرآة ، ترسم فيها المعقولات من الفيض الالهي كما ترسم الاشياء في المرايا

[١] شفاء النفس السادس ، مقاله ٥ ؛ فصل ٢

الصغيرة . والروح القدسية هذه مستقلة عن المكان فلا تشغلها جهة تحت ولا جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسبها الباطن ، ويتعدى تأثيرها الى الجسد بلا جسم ولا آلة <sup>(١)</sup> وسنبين كيف تصل النفس الى المعرفة بد بيان وحدتها وهويتها .

إن النفس واحدة بالرغم من كثرة قواها وتعدد اقسامها . إن أفعال الانسان كلها خاضعة لمبدأ واحد . ولو كانت قوى النفس مختلفة لا تجتمع عند ذات واحدة لكان للحس مثلاً مبدأ يختلف عن مبدأ الغضب إلا أننا نعلم أن الغضب لا يكون إلا عن طريق الحس ، وهذا يدل على أن قوة الحس وقوة الغضب مجتمعان في ذات واحدة فهناك إذن مبدأ واحد لقوتي الغضب والحس . ولا يجوز أن يكون مبدأ الحس الغضب أو مبدأ الغضب الحس لأن لكل قوة فعلاً خاصاً بها . فقوة الغضب بما هي قوة الغضب لا تحس وقوة الحس بما هي قوة الحس لا تغضب فبقي إذن أن تكون كل هذه القوات المختلفة مجتمعة في ذات واحدة

ولكن ما هذه الذات التي تجتمع فيها قوة الحس وقوة الغضب وقوة الخجل وغيرها من القوى . إن الانسان مؤلف من جسد ونفس . فهل يجوز أن يكون الجسد مبدأ لهذه القوى المختلفة . إن جسد الانسان ليس مبدأ لأفعاله فلا جملة أعضائه الجسد مجتمعة تصح أن تكون مبدأ لأفعال الانسان المختلفة ولا عضو واحد يجوز أن نقول عنه انه يفعل دون غيره . فليس هناك عضو خاص بالاحساس ولا عضو خاص بالغضب ، بل إن في الجسد قوة تحس وتغضب ، وهذه القوة هي النفس . وقد يقال أننا نجد قوى النفس منفصلة وإن انفصلها دليل على اقسامها وكثرتها ، مثال ذلك أننا نجد القوى النباتية في النبات منفصلة عن القوى الحساسة والقوى الباطنة ونجد النفس النباتية والنفس الحساسة معاً في الحيوان من غير أن يكون معهما

(١) رسائل في الحكمة والطبيعات ، ص ٦٤

طلق . اذن فكل قوة من هذه القوى مستقلة عن الاخرى فهناك نفس نباتية ، هناك نفس حيوانية ، وهناك نفس انسانية مستقلة بعضها عن بعض ، الا اننا اذا تعمقنا في فهم هذا الاعتراض لم نجد فيه كبير فائدة لان هذه النفوس لا تؤلف ثلاث نفوس مختلفة بل تؤلف ذاتاً واحدة . نعم ان قوة النطق الروحية تختلف عن مبدأ الحياة . غير أن اختلاف مبدأ الحياة عن مبدأ النفس لا يمنع النفس من أن تكون احدة . النفس ليست تلك الحرارة الغريزية ولا هي ناشئة عن النفس والمزاج والدم بل هي قوة واحدة مدركة بنفسها ، وأنت تعلم يقيناً انك تتحرك بإرادتك وتذكرك بشاعرك او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقياً ولو عمرت مائة سنة . فهناك اذن موبة واحدة لا تتغير بالرغم من كثرة قوى النفس واختلاف احوالها . ولكن كيف نتوصل النفس الى اكتساب المعرفة ؟

٤ - اكتساب النفس للمعرفة : ان المعرفة لا تكون بالاحساس فقط ، لان لاحساس لا يدرك المعاني المجردة بل يحلطها بالواحق الحسية من كمية وكيفية ووضع غير ذلك . فالحس لا يدرك زيدا من حيث هو انسان ، بل يدركه من حيث هو انسان له زيادة الطول والقون والمهيئة وغير ذلك . والحس لا يدرك الصورة الا في المادة وعلائق المادة اما الروح النظرية فهي التي تمكن من تصور المعنى بمجده وحقيقته مجرداً عن الواحق الغريبة وهذا المعنى المجرد مقول ليس من شأن الحس ان يدركه . وبما أنه ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل فكذلك ليس من شأن المقول من حيث هو مقول ان يحس ( رسائل - ٦٥ )

والادراك العقلي لا يتم بآلة جسمانية لان الروح الانسانية التي تلتقي المقولات من العقل الفعال ليست آلة جسمانية بل هي جوهر روحي لا يتجزأ . والعقل الانساني اما ان يكون هيولانيا واما ان يكون بالملكة واما ان يكون بالفعل واما

ان يكون عقلا مستفادا تلقى الاشراق من العقل الفعال . فالنفس تشرع المعقولات  
المحددة من المحسوسات الشخصية بواسطة العقل الهولاني ثم تنظمها بحسب ما في  
العقل بالملك من المعقولات الاولى ( نجات - ٢٧٠ ) وما تستخرجه منها من المعقولات  
الثانية ولكن العقل الذي تشرق عليه المعقولات هو العقل المستفاد  
وهكذا فان الانسانية درجات ادناها العقل الهولاني واعلاها العقل المستفاد . ولما  
كان لا يمكن الانتقال من القوة الى الفعل الا تحت تأثير علة موجودة بالفعل ،  
كان من الضروري ان قول بوجود عقل مفارق للعقل الانساني ، وهو العقل الفعال  
الذي تشرق منه المعرفة على عقول الناس وقد شبه ابن سينا العقل الهولاني والنفس  
الساكنة بالمشكاة ، لان المشكاة متقاربة الجدران جيدة الاستعداد للاستضاءة وشبه  
العقل بالفعل بالنور وشبه العقل المستفاد بالمصباح ونسب العقل المستفاد الى العقل  
الهولاني كنسبة لمصباح الى المشكاة .

والناس متفاوتون باستعدادهم فمنهم من يكون اقرب الى التصور ، لان استعداد  
اقوى ويسمى هذا الاستعداد الشخصي للاتصال بالمعقولات حذما . وقد يشهد هذا  
الحديث في بعض الناس حتى لا يحتاج في ان يعمل بالعقل الفعال الى كبير شيء  
والى تخريج وتعليم بل يكون كانه يعرف كل شيء من نفسه . وهذه الدرجة هي  
اعلى درجات الاستعداد ويمكننا ان نسميها عقلا قدسيا . وقد تفيض هذه الالهامات  
القدسية على المتخيلة فتعاضد كيميا للتخيلة ايضا بمثابة محسوسة وصور مشخصة .

ثم ان اكتساب المعلوم من المجهول انما يكون باكتساب الحد الاوسط في  
القياس . والفكر يصل الى الحد الاوسط اما بالحس واما بالقياس والتعليم .  
والحدس اعلى من البرهان وهو قوة الذكاء الحقيقية حتى ان التعليم يستند الى مبادئ  
حدسية ولذلك كان من الممكن ان يقع هذا الحدس لبعض الناس وان ينقد

لـقياس في أذهانهم بلا علم ، لأنهم اقرباء الحـدس ولأن حدسهم لا يحتاج الى زمان .  
 من الناس من لا حدس له البتة ومنهم من له حدس في جميع المطالبات قال ابن سينا :  
 « فيمكن ان يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة العناء وشدة الاتصال  
 بالمبادي العقلية ، الى ان يشتمل حدسا ، اعني قبولاً للإلهام العقل الفعـال في كل  
 شيء فترسم فيه الصور التي في العقل الفعـال من كل شيء اما دفعة واما قريبا من  
 دفعة اوتاماً لا تقليدياً بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى » (١) . وهذا  
 لحدس المفاجي هو كما قال الغزالي مفتاح اكثر العلوم لا بل هو كما قال ابن سينا  
 سر من النبوة او قوة قدسية ، وهي اعلى مراتب القوى الانسانية (٢) . وهذه  
 لمرتبة القدسية هي كـل النفس الخاص لانها تصبح به عالماً عقلياً موازياً للعالم الموجود  
 شاهداً لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق . وكلما ازداد الناظر سبيـح  
 لمساائل استنصاراً ازداد للسعادة استعداداً ، فكأن الانسان لا يتبرأ عن هذا العالم  
 علائقه الا اذا أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هناك وعشق لما  
 هناك يصده عن الالتفات الى ما خلفه ( نجاه ص ٤٨٦ ) . فاذا انقضت النفس  
 من البدن وكانت القوة العقلية قد بلغت من الكمال درجة عالية امكنها ان تتلذذ  
 بكمالاتها وتجرد ما عن المادة وهذه القوة هي ابل من كل لذة واشرف . فكأن غاية  
 لنفس من هبوطها الى هذا العالم ان تستكمل بالعلوم وتصبح عالماً عقلياً مجرداً مستقلاً  
 عن الجسد ، فاذا بطل الجسد وانحل الى عناصره حافظت النفس على بقائها الفردي .  
 انها خالدة ، ولكن كيف اثبت ابن سينا خلود النفس .

هـ . خلود النفس : قال ابن سينا ان النفس حادثة . ولكن حدوث النفس  
 حدوث الجسد لا يلزمه بطلان النفس بطلان الجسد . والدليل على ذلك ان علاقة

(١) نجاه، ص — ٢٢٤ (٢) نجاه، ص — ٢٢١



النفس بالجسد اما ان تكون علاقة المكافي . للجسد في الوجود . واما ان تكون  
علاقة المتأخر عنه واما ان تكون علاقة المتقدم .

فاذا كانت علاقة النفس علاقة المكافي في الوجود أي إذا كان الجسد والنفس  
قد وجدا معا ، فاما أن تكون هذه العلاقة علاقة ذاتية وإما أن تكون عرضية .  
فاذا كانت علاقتهما ذاتية صار كل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه وانقلب الى  
جوهر واحد فليست اذن علاقة النفس بالجسد علاقة ذاتية . واذا كانت علاقتهما  
علاقة عرضية امكن زوال احدهما من غير ان يزول الآخر .

ولنفرض الآن أن علاقة النفس بالجسد علاقة المتأخر أي لنفرض أن الجسد  
متقدم الوجود على النفس ، فإن الجسد عند ذلك يكون علة وجود النفس . ونحن  
نعلم أن العلة أربع العلة الفاعلة والعلة المادية والعلة الصورية والعلة الغائية . فالجسد  
لا يمكن أن يكون علة من هذه العلة الأربع ، فالنفس انما تفيض من واهب  
الصور على المادة عندما كانت النفس حادثة لا يلزم من حدوثها ان تنفى بقاء الجسد  
لانه لا بدعو حدوث الشيء مع الشيء إلى بطلانه معه ، وقد تحدث أمور عن أمور  
وتبطل هذه الأمور وتبقى تلك اذ كانت ذواتها غير قائمة فيها . فليس يلزم اذن  
من تأخر النفس في الوجود على الجسد ان يكون الجسد علة لها في وجودها ولا ان  
تبطل بطلانه .

ثم لنفرض أخيراً أن علاقة النفس بالجسد علاقة المتقدم . أي لنفرض أن النفس  
وجدت قبل وجود الجسد . قال ابن سينا : « فاما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً  
فليستحيل أن يتعلق وجوده به لانه متقدم عليه في الزمان . واما ان يكون التقدم  
في الذات لا في الزمان . وهذا لا يدعو الى فناء النفس بطلان الجسد لان فرض عدم  
التأخر لا يوجب عدم التقدم .

يشج مما تقدم أن علاقة النفس بالجسد عرضية فقط وهي لا توجب بطلان النفس بطلان الجسد .

اضف الى ذلك أن النفس جوهر بسيط . والبسيط لا يفسد ، لان الفساد انما هو انحلال العناصر ، ولو كانت النفس قائمة بالجسد لبطلت بطلانه الا أنها مستقلة عنه فلا تتحل بانحلاله ولا تفسد ، فهي مقيمة فيه الى حين وعلاقتها به علاقة جوار عرضي لا علاقة اتحاد ذاتي . انها تنأى في الجسد ولكنها متفارقة ، وقد وصلت الى الجسد على كره ، واذا فارقته تألمت لفراقه ، والجسد يمنحها من بلوغ ما ترغب فيه من الكمال فكأنه سجن كثيف او قفس ضيق بعد النفس عن الاوج القصيح وكأن النفس لا تألف مجاورة الجسد الا بالعادة . فاذا فارقت الجسد ودنت من القضاء الواسع واتصلت بالجواهر العلوية سبغت وغرقت لانكشاف الغطاء لها

قال ابن مينا :

حتى اذا قرب المسير من الحمى ودنا الرحيل الى القضاء الاوسم  
سبغت وقد كشف الغطاء فابصرت ما ليس يدرك باليون المجمع  
ولكن لماذا اهبطت النفس الى هذا العالم المحسوس ، هل جاءت اليه لتكتسب المعرفة وتعود عالمه بكل خفية ، وتحيط بما تحوي الطبيعة من الكائنات ، هل تجد النفس في الجسد كمالا . ان اكثر الحكماء يشاهدون باس الجسد ويعرضون عنه حتى ان البراهمة ليحرقون اجسادهم فكأن الجسد بالنسبة الى النفس كالليفة بالنسبة الى القرح . انه يحضن النفس ويشفق عليها فاذا استكملت صورتها وانتهت من هذا النوم واستيقظت من هذه الغفلة واحست بمررتها في هذا العالم الجسائي ادركت أنها غريقة في بحر الهولي مفردة بزنة المحسوسات ، فاذا لمعت في هذه الیقظة شبتا من الانوار والبهجة والسعادة هانت عليها مفارقة الجسد ، وفارقت وهي غير آسفة عليه .

فكانها برق غالق بالحى ثم انطوى فمكأنه لم يلعب

نالك هي نظرية النفس عند ابن سينا وهي كما ترون نظرية جميلة ساحرة جمع فيها الشيخ الرئيس آراء الفلاسفة الى اصول الدين فاقبض من ارسطو عدد وث النفس ومن أفلاطون خلودها وضم الى ذلك شيئاً من تصوف الشرق ومذاهب المنود . وهذا يدل على أن في فلسفة ابن سينا عناصر كثيرة يعصب على الباحث أن يذكروها في محاضرة او محاضرتين لان الشيخ الرئيس كان عالماً طبيعياً وطبيعياً وسياسياً كبيراً وفيلسوفاً وأديباً وشاعراً وعالماً قسماً وكل شخصية من هذه الشخصيات العديدة التي جعلها جديرة بأن تحب وأن تمشق .

١٩ شباط ١٩٣٥



## المحاضرة السادسة

### نظريّة ابن سينا

في

السعادة<sup>(١)</sup>



ذكرت لكم في المحاضرات السابقة كيف وحدّ الشيخ الرئيس بين اللهو والحب والخير وكيف علل فيص الوجود عن المبدع الاول . بينت كيف اتبعم رأي أفلاطون في القول بخلود النفس ، عددت الاسباب التي حملته على اتباع هذه الآراء ومخالفة اربسطو فيها . وريد في هذه المحاضرة ان بين لكم شيئاً من رأي ابن سينا في اللذة والسعادة . وكيف تصور الشيخ الرئيس سعادة الانسان في الحياة لدنيا والحياة الثانية ؟ وما هي الطرق التي يجب سلوكها في 'حياة' لتحقيق 'السعادة' الابدية ؟

السعادة من الامور التي فكر الانسان فيها منذ القدم فهاهنا وعشقها ولا يزال اليوم يبحث عنها كما يبحث الجائع عن الطعام . ذلك لان ارتقاء الصناعة والرفاهة لم يحسن حالة الانسان ولا فرجه من البهجة التي يفتشها والسعادة التي يحلم بها . والالام الذي كان يمزق الاحشاء وبضني النفوس سيئ لماضي لا يزال 'اليوم' يمزق حشاها الملايين من الناس ، والغم الذي ساور نفوس 'الاقدمين' زدد . زديد حداث حياة

---

(١) لقيت هذه المحاضرة في مدرّج الجامعة السورية في ١٢ يور سنة ١٩٠٠

وكثرة أسباب المعاش وتعقدها . نعم ان انسان اليوم احسن حالا من الانسان الاول .  
ولكنك لا تزال ترى عز وحس الارض اناسا يتضورون جوعا ويثنون تحت عبء  
"البؤس والشقاء" . ولا يزال الفلاسفة يفكرون اليوم في إيجاد الطريق التي يجب على  
الانسان سلوكها للوصول الى السعادة .

لا أريد الآن ان استعرض على مسامعكم جميع النظريات التي جاء الفلاسفة بها  
لايضاح مسألة السعادة . فمنهم من حمل السعادة في المدة ومنهم من جعلها في  
القضية ومنهم من جعلها في منفعة ، ومنهم من قال انها في اتباع الواجب والتطلم الى  
مثل لاعلى . لكل زمن فلاسفة ، وكل فيلسوف أحلام ، ولكل خيال حقيقة  
يستند اليها وحاجة ينه عنها . كل فيلسوف يضر في مصباح الحياة ذبالة جديدة  
وزينة جديدة يريد ان يمد بها ما يحيط . الانسانية من نظمت . فاما ان يصبح  
نور مصباح نوري هذه ندبة وموت يسمى ضيلا لان جميع الأفكار منه  
بجوع لا يور . فقد يزيح مسألة وضوحا وقد يزيدها التباسا . ولننظر الان الى  
النور الذي وضعه في سبيل طرق وصول الى السعادة .

انني أرى شيخا رئيسا في جامعة في مصر في شرح لاهل وعنايته بالعالم  
وهي العناية لاهية ؟ فقد عرفنا من سيرة نبوه العناية في حصة من الال  
بلكل ودواجب ان يكون عليه انكر حتى يكون في احسن صدد . معنى ذلك  
ان العناية هي علم لاله بكل ما في الكون وبكل ما يجب ان تكون عليه الاشياء  
لانه انما هو وحود ويكون الخير فيه غابا على الشر . وهذا يدل على ان سبنا  
كثير التفرؤل . فهو يعتقد ان الخير يغيب عن المبدع على العالم ، كذا الموجودات  
كها ساجدة في بحر من حير . كل منها ينال من الخير ما هو جدير به وما هو لائق له . ان  
هذه النظرة ندي في ان يكون هو احسن نظام يمكن ان يكون عليه الوجود وهذا

العالم هو أحسن العوالم التي يمكن أن يتصورها العقل وبدرتها لخيال . ولكن كيف وجد الشر في هذا العالم وما هي حكمة الله من وجوده ؟ كيف فاض الشر من المبدع لا إله وهو خير مطلق . هل تتولد الظلمة من النور ، أم هل ينشأ النقص عن الكمال ؟ ونحن لو دققنا في هذا لوجدنا الشخص المحسوس ، لوجدناه مختلطاً بالشر . الس من الشر أن يحرق ، النار ثوب الفقير لمده فلا يستطيع بدونه صبرا على البرد . ليس من الشر أن يموت الطفل ، يس لا يوبه والد غيره . ليس من الشر أن يحرم الإنسان ما يستطيع دراهمه من الكمال ؟ لا مجال إذن للشك في وجود الشر داخل هذا العالم . بين سيئاً لا يتعاضد عنه ، لا أنه يقول ليس الشر هو الغالب في الوجود « لأن خير مقتضى بدت ثم شر فمقتضى بامرض » ومعنى ذلك أن الله لا يريد لا خير وهو يتبع لوجود نسبه ويريد أن تتم صورته كل الموجودات ولم يتولد شر إلا من مادة ، ولذلك كان الشر غير موحود في الواقع لا على ل هو موحود كما يقول ابن سينا ، دون ذلك القدر ، أي في عدم الكون والتفاد .

والكن لماذا وجد شر ؟ لم يكن في وضع المبدع لا إله أن يوجد خير مطلقاً من عن الشر ( نجاه ، ص ٤٧١ ) . أنه يمكن في وضع مدير حكيم أن يبدع مادة ولا يوحد لا إله أن يبدع النور ولا يوحد الظلمة ؟ بل من ذلك يمكن ، يمكن في غير هذا النقص من وجود . من هذا أنه قد يحد في بعضه في وجوده ، حود أخير مع الشر ، وهو عدم الكون والتفاد ، لا أن الله القوة والفعل وحيث أوجد القوة لا بد من وجود الامكان والنقص أي لا بد من وجود شر . لأن هذا الشر هو أقل ذبوعاً من خير لا بل هو حيزي عرضي . من خير فوجوده كشيء . نعم أن النار محرقة وقد تصيب يد حفر فتعرق من غير سبب لأن هذه الآفات التي تنشأ عن النار ليست ذات قيمة بالنسبة إلى خيرات جديدة وتدفق لمادة

الموجودة فيها . وليس من الحكمة الالهية ان تترك الخيرات الثابتة الدائمة لاجل  
شروع في امور شخصية غير دائمة . وفي الحق ان الخيرات اكثر عددا من الشرور  
ولو كان الشر في شيء من الاشياء اكثر من الخير لامتنع وجود ذلك الشيء اي لو  
كان ضرر النار اكثر من نفعها لما وجدت النار . لان الخير من طبيعة الوجود والشر  
من طبيعة العدم .

اذن فان سينا يرى كل شيء حميلا ويعتقد ان الخير موجود في كل شيء . نعم  
ان الخير موجود في الجزئيات المتشخصة الا ان وجوده عرض زائل ولا وجود له الا  
في الاشياء العامة . فقد برض هذه النار ان تولد شرأ الا ان وجود النار بصورة  
عامة خير . ولا يمكن ان تبلغ النار عايتها وتصل الى نهايتها الا اذا كانت محرقة .  
فالخير الكلي بفيض وجود الشر الجزئي ولا معنى للخير بدون الشر كما انه لا معنى  
لنور بدون الظلمة .

ولكن لماذا خلق العالم على هذا النمط . اليس من الممكن ان يكون  
الوجود كله خيراً مطلقاً ! ليس من الممكن ان يوجد خير بدون شر ، والنور  
بدون ظلمة . لا محل لهذا السؤال في فلسفة من سبى لاء محل الانسان ، في فهم  
حقيقة الخير والشر ، قاصراً عن دراه حكمة حقيق : قال : « لو كان امر الله  
تعالى كأمرك وصوابه كصوابك وجميله كجديبتك وقبيحه كقبيحتك لما خلق  
ابا الاشبال اعصل الانياب احجن البرائن لا يفتوه العشب ، فالاله لا يرعى ما  
نواعي نحن في احكامنا الضيقة واحلامنا القاصرة . بل ينظر الى الوجود الكلي ونحن  
لا ننظر إلا الى الوجود الجزئي . فالخير اذن هو الغالب في الوجود . وهذا يدل على  
ان ابن سينا يميل الى امتحسان جميع الاشياء فمذهبه كما قلنا مذهب التفاؤل لا مذهب  
التشاؤم . لان الوجود عنده احسن من العدم .

تلك هي آراء ابن سينا في الخير العام . ولكن ماهو الخير الخاص بالانسان وما هي السعادة ؟

السعادة هي في ادراك حقيقة الوجود والتطلع الى المبدع الاول والتفكير في الافق الاعلى . والانسان قادر بعقله ونظره ان يميز بين الفضيلة والرذيلة فيميل الى الخير ويتجنب الشر . واذا فعل ذلك ادرك من الهيبة والسعادة ما لا يدركه الجاهل . كل انسان يبحث عن الخير . ولكن ما هو الشيء الذي تبحث عنه جميعا وترغب فيه ؟ — الاحياء كلها ترغب في اللذة . وتظن ان الخير في اللذة . فالحيوان يبحث عن اللذة ولا يعرف عاية غيرها والطفل والجاهل والعالم والشرير والفاضل كل منهم يرغب في اللذة . الجاهل يجد اللذة في جهالة والفيلسوف يجد اللذة في فلسفته . ولكن هل يمكن ان يقال ان السعادة هي في اتباع اللذة .

ان راي ابن سينا في اللذة لا يختلف بالجملة عن راي ارسطو وغيره من فلاسفة ما مد الطبيعة الذين يقولون ان اللذة في الفعل . فكل فعل من الاعمال الانسانية قوة تحدثه ، ولكل قوة من القوى النفسانية لذة تخصها . مثال ذلك ان لذة الغضب الظفر ، ولذة الوم الرجاء ، ولذة الخفط تذكر الامور الماضية . فالشعور بكل ما يلائم هذه القوى يولد لذة . وهذه اللذة هي ادراك الكمال . فكل من حصل على كمال ما وجد في الحصول عليه لذة . اذا كانت معرفة الحقيقة كمالا وجدنا في الاضلاع عليها بهجة . الا ان الكمال يختلف بالنسبة الى القوى النفسانية فمنها ما هو اتم كمالا ومنها ما هو اديم ومنها ما هو ارفع . فكما كان الكمال الذي تحصل عليه النفس اتم وافضل ، كانت اللذة التي ندر كمالها تبلغ واشد .

وقد يكون الكمال في الخروج من القوة الى الفعل فاذا بطل الفعل لا يحصل المدرك على كمال ولا يشعر بشيء من اللذة ولا يشاق اليها ولا يتزع نحوها ، مثال



ذلك حال الاكبر الذي يعلم ان في النظر الى الصور الجميلة لذة ويعلم ان ذلك حاصل  
للانسان . وجود ولا يستطيع ان يتصور تلك اللذة . وكذلك حال الجاهل الذي  
يعرف ان للعلم لذة وحال الاصم عند الالحن كل منهم يعلم ان هناك لذة ولكن من  
غير ان يدركها ، يشعر بكيفيتها ، يتصور ماهيتها . فاللذة اذن لا تحدث للانسان الا  
عند حصول الفعل . ولا يولد الفعل لذة الا اذا ادرك انفاعل ما وقع له من الكمال  
بسببه . فاللذة تنشأ اذن عن الشعور بالكمال ، وهذا الرأي شبيه برأي ده كارت و ليبنز  
من فلاسفة القرن السابع عشر .

على ان ابن سينا لا يرى السعادة في اتباع كل لذة بل يراها في الكمال واخيراً ،  
بدل عى ذلك 'نقسام' المذات عند ابن سينا الى عالية وخسيسة . فمما قاله « لا يجب ان  
يتوهم العاقل ان كل لذة فهي كذبة خيالية » فحياة — ص ٤٧٩ ، نعم ان للبهائم  
حياة ضيقة وثديدة ولكن اية قيمة تكون هذه حالات الطبيعة الخسيسة ذات نسبت  
في المذات العالية . الجاهل الذي لا يدرك المذات العالية ولا يشعر بها اشبه بالاصم  
الذي لا يدرك الالحن اللذيذة ولا كنه الذي لا يشعر بالانوار الجميلة . ولكن  
عده شعور كل منهم بتلك اللذة «مالية» لا يدل على عده وجودها . ان كنه تلك  
هذه اللذة العالية بتلك اللذة الخسيسة الخسيسة . نعم ، مثالي في عالم مادة المضار ، بمعنا  
حجاب الخس والشهوة وانما من بدنا في الوجود من بلوغ مثل العليا التي نطلبها ونحس  
اليها . ولكننا اذا خلعنا ريقه الشهوة والغضب من أعناقنا وطالعنا شيئاً من تلك  
اللذة السامية ، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالاً طفيفاً خفيفاً ( شجاة ٤٨٢ ) . فاللذات  
المعنوية اذن في نظر ابن سينا اخل من المذات المادية . ولذلك قل « وأنت تعلم  
انك إذا تأملت عروباً يهحك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الطرفين استخففت  
بالشهوة ان كنت كريم النفس » . وكثيراً ما يفضل الانسان الالم القادح على

اللذة السافهة . فاذا علم ان اللذة منسوقة الى اقتضاح او خجل او تعبير او شوق  
أعرض عنها . وهذا كله دليل على أن الانسان العاقل لا يتبع شهواته ولذاته كلها ، بل  
يبتغى ما هو موافق منها لاحكام العقل . ولذلك كانت الغايات العقلية السامية  
اكرم على النفس من الشهوات الخسيسة التي يحقرها العاقل ويستغف بها الحكيم .  
اما النفوس الخسيسة فانها لا تدرك الا القريب ولا تبتهج الا بالمحسوس ولا تنطلع  
الى ما في الامور العالية من اللذات الخالدة . قال ابن سينا : « اذا كثرت في البدن  
وشواغله وعلاقته ، واشتقت الى كمالك المناسب او لم تألم بحصول ضده فاعلم أن ذلك  
منك لا منه » ( اشارات - ٩٤ ) . يريد بذلك ان فقدان الاشتياق الى الكمال وعدم  
التألم بالجبل راجع اليها لا الى المعقولات . لان شغل النفس بالشهوات واتصالها  
بالمادة يمنعها من الالتفات الى الملأ الاعلى ولا تنصل النفس بالملأ الاعلى الا اذا  
ارتقت عن شواغل المادة وعوائقها . حتى لقد قال ابن سينا : « ان النفوس السليمة التي  
هي على اعطرة . — ذ سمعت ذكرا روحانيا غشيها غاش شائق لا يعرف سبه  
واصاها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش » . فالنفوس  
اذن قادرة بما فيها من استعداد وشوق تنصل الى شيء من السعادة في هذه الدنيا  
وذلك . تأمل : يمكن في المبادي روحانية والاشتياق الى خلود .  
وقد قسم ابن سينا النفوس الى مرتب ، وقال ان النفوس على اختلاف نوعها  
قادرة على ادراك هذه اللذة الحقيقية قبل الموت . فاذا ترفعت عن الامور المحسوسة  
وتخلعت في امتزاجها دركت من السعادة ما لم يحطر على قلب من يتزعزع نحو المادة  
ويشغلك بشواغلها .

فاجل سعيد بنفسه واحسن مبتهج بذاته هو المبدع الاول . ويتلوه في مرتب  
السعادة اجواهر العلوية التي تبتهج بذواتها وتتأمل ذات لاله . فكما كانت جوهر

قريبة من المبدع الاول كانت اكثر كمالا واشد عشقا واشتياقا وكلما ابتعدت عنه قلت سعادتها وخفت كمالها . فكما تزداد حرارة الاجسام اذا كانت قريبة من منبع الحرارة كذلك تزداد سعادة الموجودات عند تقربها من منبع الكمال ومصدر النور ثم يتلو مراتب العقول المقارنة مرتبة العشاق للمشتاقين . فهم من حيث هم عشاق قد تالوا قسطا من الكمال وهم بما حصلوا عليه من الكمال مبتهجون سعيون . نعم انه قد يكون لهم اصناف من الاذى من حيث هم مشتاقون . لان الشوق يولد العذاب الا ان هذا الاذى الذي يصيبهم لذيذ وهذا الشوق الذي يحرك قوسهم عذب .

ثم يتلو هذه النفوس قوس اخرى شريفة مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة ، لاهي في المثل لاعلى ولا هي في الخفيض ، بل تارة تسو وتارة تنشط من درجة الى درجة . ويتلو هذه المرتبة مرتبة اخرى هي في الخفيض لاسفل من المادة . قال ابن سينا وهي « مرتبة النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مقام لرقاها المنكوسة » وصحاب هذه النفوس هم بدون شك اشقى المخلوقات واكثرهم يؤسا وسوءهم حالا .

فها اتم ترون ان سعادة كل موجود هي في تامل الكمال على الوجه الذي ذكرناه اي في التطلع الى المثل العليا والتفكير في المبادئ السامية التي يسميها ابن سينا بالعقول المقارنة .

ثم ان ابن سينا بعد ان ذكر انواع ابتهاج الموجودات بكمالها المختصة بها عاد الى ذكر اهل الكمال من النوع الانساني : فقال : « ان للمارفين مقامات ودرجات يخصصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم قد فضوها وتجردوا منها الى عالم التدريس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم

• يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها « - اشارات (ص - ١٠١) •

ان هؤلاء العارفين الذين يشير اليهم ابن سينا هم المتصوفون الذين يتوصلون بالرياضة الى مشاهدات يعجز عن ادراكها الوهم وتكل عن بيانها الالسة فيدر كون ما لا عين رأت ولا ذن سمعت • والمتصوفون في رأي ابن سينا هم اهل البهجة والمعادة في هذه الحياة • وما نأصف لكم العارف كما وصفه ابن سينا :

العارف شئ تس بساء يبطل الصغير من تواضعه كما يبطل الكبير وينبسط من خامل كما ينبسط من النبيه • وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء يرى فيه الحق ولا فرق عنده بين الكبير والصغير ولا يعرف الطمع سبيلا الى قلبه • وهذا الخلق هو خلق الرضا والقناعة فلا يحاف العارف من هجوه شيء ولا يحزن على قوت شيء بل يفرح ويتهيج بما ادر كه كما يتهيج العاشق بالوصول الى حبيبته • العارف لا يعنيه التحسب والتعسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما تعزبه لرحمة • وذا امر بالمعروف امر يرفق ناصح لا يعنف معبر وذلك لسففته وجه •

العارف شعاع وكيف لا وهو بمنزل عن خوف الموت • وحوادث كلف لا وهو بمنزل عن محبة الماثل ، وصفاح للذنوب وكيف لا ونفسه • كبر من ان تجرحها ذلة بشر ، ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق •

العارف بفضل التقشف على الترف ولربما رتد اليها في كل شيء وصنى الى توبة وحب من كل جنس كرمه •

يمثل هذه الصفات الساهرة يصف ابن سينا لعارف متبحر عن شغل البدن • والعارف الذي يستطيع على هذه الصورة ان يتنزه عن ادراك هذه ويراقب في مثل العليا هو سعيد بنفسه ، متهيج بسلو كه •

وقد فرق ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف . فقال ابن الزاهد هو المعرض .  
عن متاع الدنيا . والعابد هو المواظب على العبادات . اما العارف فهو المتصرف  
بفكره الى لائق الاعلى والمستديم لشروق النور عليه . ولذلك كان زهد العارف  
عمارة عن اعراضه عما يشغل صده عن الحق فالزهد عنده تنزه والعبادة رياضة ، لا  
يطلب منها ثوابا ولا يتجنب بها عقابا . وهو يريد الحق لا شيء غيره ولا يؤثر  
شيئا على عرفانه به وتعبده له .

ولنذكر الآن درجات العارفين اثناء انتقالهم من الاحوال الجسدية الى الاحوال  
الروحانية التي يجدون فيها السعادة .

تنقسم هذه الدرجات الى قسمين : ( ١ ) درجات السلوك ( ٢ ) ودرجات الوصول  
والاول درجات السلوك درجة الارادة وهي ما يعترى المتطلع الى العالم الروحاني  
من رغبة في الاعتناء بالعروة الوثقى والاتجاه نحو الحق ويسمى صاحب هذه المرتبة  
بالمريد .

ثم تأتي درجة الرياضة لان المريد يحتاج اليها وهي عبارة عن نهى النفس عن  
مواها ومساها بطاعة مولاه ( اشارات ١١٥ ) ومعها من الالتفات الى سوى الحق .  
ثم ذبلت الارادة بالمريد حداً اعلى من الاول منحت له جلسات بطلع بها  
على نور حق وهي جلسات تذبذبة كأنها يروق نومض اليه ثم تخمد عنه وتسمى هذه  
جلسات عند المتصوفين اوقافاً . وقد يرتقي لمريد الى اكثر من ذلك من الرياضة  
فيرى الحق في كل شيء .

ثم تلبس به الرياضة مبلغاً يصير فيه المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً ويتم له  
معارضة مستقرة كأنها صعبة مستمرة .

ثم يرتقي من مرتبة ادنى الى مرتبة اعلى حتى يعبر درجة الرياضة ويتقرب من الله

فتمثل فيه جمال المبدع وتفيض عليه اللذات الحقيقية .

ثم انه ليغيب عن نفسه فلا يرى الا المعبود المبدع ولا يلحظ الا جمال الحق وينسى نفسه . وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي ذات زينة . وهذه الدرجة هي أعلى درجات السلوك . وبليلها درجات الوصول وهي تنتهي عند بعض المتصوفة الى المحو والفتاء .

غير ان بن سينا لم يصف لنا هذه الدرجات بل قال : ان هذه الدرجات لا يفهمها الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف للمقال فيها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان يصير من أهل المشاهدة دون المشاهدة ومن الواصلين الى الميز دون السامعين الى الاثر ( اشارات ١٢١ ) ، . وهناك لا ينبغي كما قال ( الطوسي ) وصف ولا موصوف ولا مالك ولا مملوك ولا عارف ولا معروف او كما قال الغزالي في ( المنقذ من الضلال ) هناك درجات يضيق عنها نطاق العقل ولا يحاول معبر ان يصبر عنها ، بل الذي لا يسته تلك الحالة لا ينبغي ان يزيد على ان يقول :  
وكان ما كان مما لست اذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر

تلك هي مقامات العارفين الذين يرتقون من نطاق الطبيعة الضيق الى مضاء العقل الواسع وكل ما ذكرته حتى الآن من أحوالهم دليل على أن النفس قادرة في مذهب الشيخ الرئيس أن تنال اوقافاً من السعادة الحقيقية وهي في البدن . وذلك بتكامل قوتها النظرية بالعلوم وتهذيب قوتها العملية بالتفاضل التي اصولها العفة والشجاعة والعدالة لا اتباع اللذة الحسية والشهوة العمياء بل بإثارة اللذة العالية للطاقة للحكمة ، وهذا ما يرفع النفس ويبلغ بها درجات الكمال حتى لقد يصرفها عن هذا العالم الذي ويرتقي بها الى الأسمى حيث تستطيع بالرياضة ان تروى الحق وتتصل به وتترك من السعادة درجة لا يمكن وصفها .

اما في الحياة الثانية فان النفس قد تدرك السعادة الحقيقية وقد تشقى شقاءً موفناً  
او شقاءً ابدياً . فعادة النفس الحقيقية بعد الموت تنشأ عن تصور الانسان للمبادئ  
الروحانية تصوراً حقيقياً ، وتصديقه بها تصديقاً يقينياً على الوجه الذي ذكره ابن  
سينا في مقالة المبدأ والمعاد . وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هذا العالم وعلاقاته الا  
أن يكون اكيد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق الى ما هالك يصد  
عن الالتفات الى ما حلقه ، وهذه السعادة الحقيقية كما قلنا لا تتم إلا باصلاح  
الجزء الصلي من النفس .

ولو قايستنا بين احوال الناس في الآخرة لوجدناهم كما يزعم الشيخ الرئيس على  
ثلاثة احوال : الحال الاول هو حال البالغين في فضيلة العقل والحلقى مرتبة عالية  
فهؤلاء لهم الدرجة القصوى من السعادة . والحال الثاني هو حال الجهال الا ان جهلهم  
ليس مضراً لهم فهم من اهل السلامة وان كانوا ليس لهم ذخيرة من العلم والحال الثالث  
هو حال الذين كثر شرهم وعظم اذهم في الدنيا والآخرة وهؤلاء ليسوا من اهل  
النجاة . فالنجاة ليست ذن مصروفة عن اهل الجهل الا ان سعادة العلماء اعلى  
مرتبة من سعادة الجهال ، كما ان سعادة جهال فضل من شقاوة لاشرار . وحير  
للانسان ان يكون جاهلاً من ان يكون علماً شريراً لان البلاءة العمياء احسن  
من القطانة البتراء . فائدي يحصل العلوم ويعرف الكمال ويشتاق اليه من غير ان  
يتصف به او يعمل للوصول اليه اسوء حالا من اصحاب النفوس الساذجة لان  
الجاهل غير عارف بالكمال غير مشتاق اليه ، ولذلك كان العذاب اقرب الى العالم  
الشرير منه الى الساذج الصالح .

فاذا كانت النفس شديدة الشوق الى ما اعتقدته من احوال الحياة زكية كريمة  
قليلة العلائق بالبدن فانها اذا فصلت عن الجسد اتصلت بكاملها الذاتي وتمتعت

باللذة الحقيقية ونبرأت عن النظر الى ما خلفها وادركت السعادة الحقيقية ، وان كان لها الثغات الى ما خلفته في الدنيا تأذت بالحسرة عليه . ان الالتفات الى احوال الدنيا وتذكر مقتضيات البدن هو شأن النفوس الرديئة التي تمخيل بعد الموت جميع انواع العقاب الذي صور لها في الدنيا وتقاسيه بالصورة الخيالية التي لا نقل تأثيرا عن الصورة الحسية . اذن فان سينا يعتقد ان الانسان سيلاقي بعد الموت سعادة قسائية وان العذاب الذي سوف يقاسيه هو عذاب روحاني .

وميجدر بنا وقد اوضحنا اسباب سعادة النفس في الدنيا والآخرة ان نستشهد بقصة ( سلامان و ايسال ) التي ذكرها الشيخ الرئيس في كتاب الاشارات لان هذه القصة التي تحيلها ابن سينا هي حسن ومن لا بل 'وضع صورة يمكن بها بيان سعادة النفس ودرجاتها وكيفية محورها للشهوات والتجرد عنها . والقصة التي ريد ان اذكرها هنا ليست قصة سلامان و ايسال التي نقلها حنين ابن اسحق من اللغة اليونانية الى العربية وترجمها المسيو ( Carra de Vaux ) في كتابه عن ابن سينا الى لغة الفرنسية . فان هذه القصة التي اخترعها احد لغوء ( كما يقول الطوسي ) ليست من كلام الشيخ ، ولا هي مطابقة لما ذكر في كتاب الاشارات . وما القصة الحقيقية التي وضعها ابن سينا فهي التي 'ورد ذكرها بو عبيد الخزحاني في فهرس تصانيف الشيخ الرئيس وقلما عه شارح الاشارات وحلاصتها : سلامان و ايسال كانا متعقبين وكان ايسال اصغرهما سنًا وقد ترى ابن بندي اخيه وتشا جمل الصورة عاقلا متدما علما عفيفا شجاعا . عشقته امرأة سلامان اخيه وقالت تزوجها اخططه يا هلك لينعلم منه اولادك فاشار عليه سلامان بذلك وبني ايسال محاطة النساء فقال له سلامان ان اسراقي بمترية لك - فوضي ايسال بذلك ثم كرمته زوجة سلامان واظهرت له عشقها في حلوة فاقبض ايسال من ذلك . ولما علمت زوجة



سلامان ان ايسالا لا يطاوعها قالت لزوجها زوج اخاك باختي ثم قالت لا اختها اني ما زوجتك يا ايسال ليكون لك خاصة بل لكي اساهمك فيه . و ليلة الزفاف جاءت امرأة سلامان بدلا من اختها وبادرت تعانق ايسالا وتضم صدره الى صدرها فلاح برق في السماء ابهر بضوئه وجهها فازعجها وخرج من عندها وطلب من اخيه ان يعطيه جيشا فتولى قيادته وحارب حتى فتح كثيراً من البلاد شرقاً وغرباً . ثم رجع الى وطنه مكلاً بالظفر وهو يحسب ان امرأة اخيه سلامان قد نسيته ولكنها عادت حبها له ورجعت الى معانقته ، فابى ذلك وازعجها ثم ظهر لهم عدد فوجه سلامان اخاه ايسالا اليه الا ان امرأة سلامان فرقت في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة فملوا وخشروا به الاعداء وتركوه جريحاً وبه دماء فمطفت عليه مرسعة من حيوانات الوحش والقمته حلقة نديها واذن ذى بذلك الى ان تمش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احاط به الاعداء واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ايسال واحذ الجيش والعدة وكر على لاعداء وبددهم ونصر عظيمهم وسوى الملك لاجيه ثم اتفقت المرأة مع الطابع والطاعه واعطتهما مالاً فبقيا السليم وغتم من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوض الى بعض معايديه وتاجى ربه فاوحى اليه بحقيقة الامر فسق المرأة والطابع والطاعن ما سقوا احاء وماتوا جميعاً .

ونأويل هذه لقصة أن سلامان هو النفس الراحقة و ايسالا هو العقل النظري ذو هو درجة النفس في العرفان وامرأة سلامان هي القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب وعشقها لابسال هو ميلها لتسخير العقل كما سخرت سائر القوى و ايباء ايسال هو تطلع العقل الى عالمه واخت امرأة سلامان هي الملكة العملية والبرق اللامع من النجم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسبح للانسان أثناء الاشتغال بالامور الخفية وازعاج ايسال للمرأة هو اعراض العقل عن الهوى وفتحها البلاد هو اطلاق

النفس بالقوة النظرية على الملوكوت ورفض الجيش له هو انقطاع القوى الحسية  
وإخيلية عند عرج النفس الى الملاء الاعلى وتغذيته بلبن الوحش اشارة إلى اخاضة  
الكامل اليه عما فوقه من المادى والطابع هو القوة الغضبية والطامع هو القوة الشهوانية  
وتواطؤهم على هلاك بسال اشارة الى اضمحلال العقل في شقوة العمر واهلاك  
سلامة ان بهم ترك النفس استعمال القوى البدنية في آخر العمر . واعتزاله الملك  
وتفويضه الى غيره انقطاع تدبير النفس الباطنة عن البدن وفارقتها لهذا العالم .

هذا مختصر من التأويل الذي ذكره شارح الاشارات ويمكننا ان نتخيل  
تأويلاً غيره . الا أن هذه القصة وغيرها من القصص المنسوبة الى ابن سينا كقصة حي  
ابن يقظان ورسالة الطير تدل كلها على ان النفس لا تتال السعادة الحقيقية الا باعراضها  
عن الشهوات وتركها للملذات وتطلعها الى الملاء الاعلى . لان لذة التفكير والتأمل  
تشبه لذة العبادة

ومن الرسائل التي تدل على هذا التجرد عن المادة وتدعو الى ضرورة التطلع  
الى الملاء الاعلى رسالة الطير التي طبعت مهابراً ونقلها المسيو ( مهن ) الى اللغة الفرنسية  
من مجموعة رسائل ابن سينا الصوفية <sup>(١)</sup>

يقول ابن سينا : « هل لاحد من اخواني في ن يهب في من سمعه قدر ما التي اليه  
طرقاً من اشجاني عساه ان يتحمل عني بالشركة بعض اعبائها » . « ان هو لاء الاخوان

---

(١) نشر مهن [ Mehren ] هذه الرسالة في جملة من الرسائل بين سنة ١٨٨٩  
وسنة ١٨٩٩ في مدينة ليدن نقلاً عن اربع نسخ وجدت في مكتبي لوندزه ولندن  
وقد طبعت مرراً منها طعة لاء اليسوعيين في حجة من مقالات بعض مشاهير  
فلاسفة العرب ببيروت ، المطبعة الكاثوليكية سنة ١٨١٠ وطبعة يثا بمصر سنة  
كتاب جامع البدع سنة ١٩٠٢

الذين يصعدون عنه بالشركة بعض أشجانه هم الاخوان الذين جمعهم القراة الالهية .  
 والتمت بينهم المجاورة العلوية ولا حظوا الحقائق عين المصيرة « وجاؤا الوسخ ودين  
 الشك عن السريرة » وهؤلاء الذين القوا المجاورة العلوية هم الذين انسلخوا عن المادة  
 وتحردوا عن الشهوات بايمانهم وعقلهم : « وبلغكم اخوان الحقيقة انسلخوا عن جلودكم »  
 ( صفحة ١١٥ جامع البدائع ) ومن عجب ان الانسان الذي نورت جبلته بالعقل  
 لا يزال يذل الطاعة للشهوات ويضيع على استئثارها صورته : « وبلغكم اخوان الحقيقة  
 لا عجب ان يجذب ملك سوء وارتكبت بهيمة قبيحا بل العجب من البشر اذا  
 استعصى على الشهوات » .

وليكم بعض ما جاء في رسالة لطير :

« برزت ضائقة تقتص فنصوا خبائيل ورتبو الشرى وهياؤا الاطعمة وتواروا في  
 خشيش وثا في سرقة صير خطونا فصفروا مستدعين فاحسنا بحصب واصحاب ما  
 تخالج في صدورنا ريبة ولا زعزعنا عن قصدنا تهمة فابتدنا اليهم مقبلين ومقطنا  
 في خلال الجبائل جمدين ، « اذا » لخلق ينصر على « انما » والشرك يتشبث باجنحتنا  
 والجبائل لتعلق ارجلنا فزعنا في حركة ثما ردتنا لا نصيرا فاستسلمنا لهلاك  
 وشغل كل واحد منا به خصه من كروب عن لاهته لاجبه . « واتيانا تبين الخيل في  
 صيل التخلص زمانا حتى نسبنا صورة مرده و « نسنا » لشرى و « طار » الى « لاقتاص » .  
 وهذا شأن النفس عند « تصافها » لجحد لانها تألف كما يقول في قصيدة النفس مجاورة  
 نظراب البقع وبصدها الشرى الكشيف عن لموغ غايتها ، ثم ان هذا الطير الذي  
 استأسر بالشرى لينحط مرة رفيقة من الطير قد اخرجت رؤوسها واجنحتها عن  
 الشرى وبرزت عن اقتصها تطير وفي ارجلها بقايا الجبائل فيقول : « قد كرتني ما  
 كنت انسيت ونصت علي ما ائتمته فكنت انحل تأسفا او ينسل روحي تلقا » ثم

يتأديهم ويناضدهم بالصعبة للصوة والعهد المحفوظ فلا يتقربون منه الا بعد ان ينفي عن صدورهم الريبة ثم يقتنر السجاة ويطلبهم بتخليص رجله عن الحبال فيقولون له لو قدرنا عليها لا تدرنا اولا وخلصنا ارحلنا وانى يشتبك العليل . ان هذه الحبال كما يقول بعد ذلك لن بقدر على حلها الا عاقدوها ثم يطير حتى يبلغ جبل الاله ثم يشرد على الراحة بعد الاثبات ثم يطير حتى يبلغ المدينة التي تبوأها للملك الاعظم فيخرج من حصن ويدخل في حصن حتى يروم له الحجاب ويلاحظ الملك في جماله الذي لا يمازجه فيجاءه وكل كل بالحقيقة حاصل له وكل قصص لو بالمجاز منفي عنه ، كانه لحسنه وجهه ولخوده بد ، من خدمه فقد اغتته السعادة القصوى ، ومن صرمه فقد خسر الآخرة ولدنياه ، وهكذا ، فان السعادة القصوى هي في نيل الشهوات وخدمة لاحد لمحي وقد حتم ان سينا رسالة الطير بقوله :

« وكذا من انزع قرع صمعه قهني فقال اراك مس عفاك مس او الم لك الم ولا والله ما طرت ، اكن صار عفاك وما اقتضت بل قد صر لك ، انى يطير البشر و ينطق الطير ، كان المرار قد عاب في مزحك واليه ومة استولت على دماغك ، صبيك ان تشرب طبع الاقبيسون وتتعبد لاستحياء دماء الفائر المذب وتستشق بدهن النبلور وتترفه في الاغذية وتستأثر منها نخبة وتحتب الداء وتهجر السهر وتقل المكر ، فاننا قد عهدناك نجم حلا لينا وشاهدناك نطنا ذكيا . لله مطالع على فمنا فانها من حمتك مهتمة ، ولا حلال حالك حايما مختبر . م كثر ما يقولون وقل م ينصح وشر المقال ما ضاع . »

ان هذه القصة كقصة حي بن يقظان وقصة سلامان وابسال تدل على ان النفس لا تنال السعادة الحقيقية لا ررضاها عن لدنيا .  
« هكذا فان سعادة النفس هي في اتباع التفضيلة لا في اتباع الشهوة ، وخبرة ن

سينا في السعادة لا تختلف كما ترون بالجملة عن رأي سقراط ورأي صاحبه افلاطون وأرسطو وهي مفعة بروح التصور الافلاطوني المقتبس من تعاليم مدرسة الاسكندرية قالفس غيب عن ذاتها وتبتهج بمشاهدة الله واتصالها به ولكنها لا تنفي في الله، ولو ارتقت الى اعلى من ذلك لقطت وهلكت فان سينا يصرح بالانحداد ولكنه لا يصرح بالمحو والفناء ولكن درجات الوصول التي اشار اليها لم تترك بين الخالق والمخلوق درجة واحدة يمكن الصعود عليها ولا حيطاً يمكن تبيته . فكان الانسان في سلوكه ووصوله يتقرب دائماً من النور ولكن من غير ان يصبح هو نفسه متبعاً للنور .

ثم إن مذهب ابن سينا في الخير هو مذهب التعادل ونظريته في اللذة نظرية الكمال ورأيه في التجرد عن المادة وشواغلها للوصول الى السعادة الحقيقية هو رأي المتصوفين ، كأن سعادة الانسان في الدنيا لا تكون الا بالاعراض عن الدنيا وعدم التفكير في اوهامها .

ان فلسفة ابن سينا مضيئة بدور التصوف والتكشف ولا تظنوا أن هذا النور الضئيل قد اظلم في العصر الحاضر ، بل ان مدينة هذه الايام قد تلوثت بادر المادة ولعل هذه الادراة لا تزول الا اذا اتفقت ذبالة الحياة في شيء من زيت التصوف . ماذا يفعل البطالون ، ماذا يفعل الجامعون ؟ يستمرون على عبادة المادة والمادة لا تغنيهم . يرجعوا الى الحياة الروحية الى الحياة الفكرية ، لعل في الحياة الروحية غذاء لهم .

وهذه الحياة الروحية لا تنافي التقدم والانتاج والتطور والحركة والاخذ باسباب المدنية . ان الشيخ الرئيس يؤمن بالعقل والعلم ويعتقد ان السعادة القصوى لا تكون الا عن طريق العلم . وهذا نتيجة طبيعية لمذهب التفاؤل . فلنرحب اذن بأراء هذا

الحكيم الذي هام بالمثل الأعلى وآمن بالفكر وكان كثير الثقة بالفطرة الانسانية .  
ايها السادة 1 - اسمعوا لي قبل الانتهاء من كلامي ان اذكركم بوصية من وصايا  
ابن سينا فقد اوصى الشيخ الرئيس في كتاب الاشارات انه يجب صون هذا العلم وحفظه  
وعدم اذاعته بين الناس . وقال فان اذعت هذا العلم واضعته فاقه بيني وبينك . فاننا على  
يقين انني لم اخالف وصية ابن سينا ولا اضعت علمه بل اذعت افكاره بين الدين  
يعرفون قيمتها وذكرت حاله لكم واتم اصحابه الذين تحبونه . ولا شك في انكم  
تخالهونه في مياله الى جمل هذا العلم . مكتوما لان الحقيقة يجب ان تذاغ بين الناس  
اجمعين ولا ازيد على ان اقول مع الحكماء :  
« لو كانت لي كل الحقائق ولم يكن لي ان اذيعها لفعلت الظلمة على النور  
والجهل على العلم والضلال على الحقيقة . »

محب صليبا





مكتب النشر العربي - دمشق (سورية) صندوق البريد (٣٠٨)

---

# قولك الحديث

## من سنون مصطلح الحديث

تأليف

السيد جمال الدين القاسمي

أهم كتاب صدر عن هذا العلم الجليل صدر له بمقدمة عن حياة المؤلف العلمية  
العلامة الأمير شكيب أرسلان وحلل الكتاب تحليلاً علمياً السيد الامام  
محمد رشيد رضا ووقف على طبعه وعلق عليه العلامة الشيخ محمد بهجة البيطار من  
أعضاء المجمع العلمي العربي

## الحياة الادبية

في جزيرة العرب

للدكتور طه حسين

بحث عظيم عن الادب في مهب الوحي ومصدر النور الذي اشرق على العالم  
باسمه الا أن الباحثين عن ادبها قليلون جداً . وقد بين الدكتور طه حسين  
في كتابه هذا اضافة الى ما ذكرنا اثر الحركة الروائية في ادب العرب وعقليتهم

ثمنه ٥ قروش سورية



السلسلة الفلسفية

# المنفذ من الضلال

لجنة الاصلاح الفكري

مقرر شعبة الفلسفة

فصول هذا الكتاب مبتكرة تدل على ابداع الفكري وتفكيره . قد استعرض  
به تعالى ام المذاهب الفلسفية في زمنه وناقش اصحابها مناقشة هادئة جميلة ، مصدر  
مقدمة خافية عن الفلسفة الاسلامية وفلسفة الفكري وتحليل المقذ من الضلال بقلم  
لدكتورين جميل صليبا وكامل عياد ثمة ٢٠ قرشاً سورياً

## ابن خلدون (منتخبات)

جرّد الدكتوران كامل عياد وجميل صليبا نصوصاً من مقدمة ابن خلدون تدل  
على سبقه لاهم النظريات الفلسفية الحديثة ، وقدمنا لهذه المنتخبات مقدمة يديعه بيننا  
فيها وجوه المطابقة والمباينة بين ابن خلدون وغيره من الفلاسفة المعاصرين

# من أفلاطون إلى ابن سينا محاضرات في الفلسفة العربية

القائم الدكتور

جميل صليبي

هذه المحاضرات لم يكتب في موضوعها في لغة العرب حتى اليوم ، تجد فيها أثر فلسفة أفلاطون والأفلاطونية الحديثة في الفلسفة العربية ، ونقرأ بحثاً طريفاً عن الفارابي وجمعه بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ، ومن مواضيعها السائدة مقارنة علمية بين جمهورية أفلاطون وآراء أهل المدينة العاضلة ، وبحثاً عميقاً عن نظرية الفيض عند ابن سينا أو صدور الموجودات عن الحائقي ونظرية النفس عند ابن سينا ونظريته في السعادة وغير ذلك من الأبحاث الجليلة .

قصة

# حي بن يقظان

لابن طفيل الأندلسي

القصة التي ترجمت إلى جميع لغات العالم في الشرق والغرب ، والتي لا تزال تؤلف.  
لكتب الضخمة في تحليلها وتقديمها وبيان وجوه معانيها ، لا جرم أن قصة هذا شأنها  
جديرة بالمطالعة والتدبر ، فإنها تجمع بين فائدة العلم ولذة القصة وطرافة الموضوع  
تجد في هذه الطبعة المقابلة على أم طبعاته في الشرق والغرب وعلى نسخة خطية غريبة  
جريدة أم نسخة الخطية وترجماته وغير ذلك من الأبحاث المهمة .

ثمنه ٢٠ قرشاً سوداً

## مؤلفات القاسمي

الاجوبة المرضية	الفتوى في الاسلام
شرف الاسباط	نبيه الطالب
رسائل في الاصول	إرشاد الخلق
اقامة الحجّة	المسح على الجورين
نقد النصائح الكافية	نقطة العجلان

